

Philippe Lacoue-Labarthe

LA FICCIÓN DE LO POLÍTICO

Heidegger, el arte y la política

Traducción de MIGUEL LANGHO

ARENA LIBROS

Título original:
La fiction du politique

© Christian Bourgois éditeur, 1987
© ARENA LIBROS S.L. 2002
C/ NOVICIADO, 10, 2º C
28015 - MADRID
TEL: 91 532 46 02 - TEL./FAX: 91 522 80 95
E-mail: arena@cgtrabajosocial.es

MAQUETACIÓN Y PORTADA: EDUARDO ESTRADA.
ISBN: 84-

DEPÓSITO LEGAL:

IMPRESO EN GRÁFICAS PEDRAZA
TELS. 91 542 38 17 / 91 559 01 20
PZA. DE LOS MOSTENSES, 1 - BAJO
28015 MADRID

La edición de esta obra se beneficia del apoyo del Ministerio Francés de Asuntos Exteriores y del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en España, en el marco del programa de Participación en la Publicación (P.A.P. «García Lorca»)

ÍNDICE:

	PREÁMBULO	13
1.	FILOSOFÍA	15
2.	HEIDEGGER	22
3.	1933	29
	POSTSCRIPTUM 1	39
4.	FALTA	44
5.	CESURA	54
	POSTSCRIPTUM 2	61
6.	CANTO ALEMÁN	68
7.	NACIONALESTETICISMO	76
8.	MIMETOLOGÍA	93
9.	MITO	109
	POSTSCRIPTUM 3	116
10.	MILENIO	121
Anexo:		
	Sobre el libro de Víctor Farías, <i>Heidegger y el nazismo</i>	139

A Maurice Blanchot

El dolor que hay ante todo que experimentar y en el que hay que sostener el desgarramiento hasta el final es la comprensión y el conocimiento de que la ausencia de desamparo es el supremo y más oculto desamparo, que, por muy lejos que esté, comienza a pesar sobre nosotros.*

HEIDEGGER
Superación de la Metafísica

* Es sabido que el autor es un traductor notable. Por ello hemos optado por traducir directamente del francés su versión de los textos alemanes y griegos, aunque de ellos exista versión castellana.
[N. de T.]

PREÁMBULO

Este pequeño libro en su origen no estaba destinado a la publicación. Se trataba tan sólo de esas páginas adicionales o suplementarias que se requieren con el objetivo de la obtención —previa presentación de un trabajo— del doctorado. Un centenar, me habían dicho, en donde debería reunir en algunas tesis, léase en *una tesis*, lo que, tras quince años o poco más, había podido avanzar en cuanto a mi trabajo en filosofía. Una vez emprendido el camino, empero, las cosas han discurrido de un modo totalmente distinto: lo que debería haberse presentado, mucho o poco, como una «explicación conmigo mismo», fue tomando la dimensión, sin duda atrevida (o pretenciosa), de «una explicación con Heidegger». La razón es bien sencilla: sólo «entré en filosofía», si es que he entrado, para recibir el golpe o el choque (*Stoss*, dijo él en «El origen de la obra de arte») del pensamiento de Heidegger. Casi en esos mismos momentos —se hicieron necesarios algunos meses— me enteré de que Heidegger se había adherido al nazismo. Y debo admitir que, como tantos otros, aún no me he repuesto. O si lo prefieren, fuera cual fuera la admiración que profesé (y que permanece) hacia el pensamiento de Heidegger, sobre dicha adhesión no he podido políticamente —y más que políticamente— sentirme cómodo. Este pequeño libro intenta, en suma, explicar el porqué.

Una primera versión del texto —por otra parte ya publicada con una tirada limitada por la Asociación de Publicaciones próxima a las Universidades de Estrasburgo— ha circulado aquí y allá. Algunos capítulos, por otro lado, han sido leídos o expuestos en distintas circunstancias públicas. Por uno u otro medio, sin contar con la discusión a la que dio lugar la defensa de mi tesis en febrero de 1987, se me presentaron y propusieron cuestiones y objeciones. Esta nueva versión trata de tenerlas en cuenta y, en la medida de lo posible, de contestarlas.

Julio, 1987

1

Estas páginas, para decirlo con rigor, no pertenecen a la filosofía. Se trata, ante todo, de la más elemental modestia: ¿a título de qué y con qué derecho podría considerarme «filósofo»?

Apartemos en todo caso lo que pertenece a lo singular o a lo anecdótico.

La modestia de la que hablo debería ser propia de la época, de la cual carece más decididamente que cualquier otra: ¿cómo no parecer irrisorio, hoy, reclamarse aún como de la filosofía o, peor aún, proclamarse filósofo, ante lo que se ha instaurado y desplegado con el nombre de filosofía, ante lo que ha representado, en dicho despliegue, la aparición de lo que fue reconocido por la tradición como filosofías; ante lo que significó e implicó, cada vez, el acto de filosofar?

Seguramente la cosa existe todavía: se la enseña y se la aprende, hablamos de ella y la escribimos según el tipo de discurso que fue el suyo y de algunas de las reglas que ella estableció; las defendemos — hay que defenderlas— cuando un «modernismo» más arrogante si cabe que la actual pretensión de filosofar (pero también, muy probablemente, más lúcido en cuanto a la realidad de la situación y en cuanto a los intereses inmediatos de la época) programa su desaparición escolar. Pero si la cosa existe aún, no será, en adelante, más que como tradición, y desde entonces, clausurada. ¿Dónde vemos hoy un

trabajo de pensamiento, sea cual fuere (es decir, sea cual sea su origen, su dominio propio y su amplitud), que pueda pasar por una filosofía? Y en el espacio que el uso académico reserva aún nominalmente a la filosofía, por otra parte ya enumerada entre lo que se denomina «ciencias humanas», ¿dónde vemos que haya sencillamente una oportunidad para que surja una filosofía o que se pueda asistir al ejercicio en acto del filosofar? Se trata de una necesidad inscrita en la época —lo que no quiere decir reconocida por ella— el que la filosofía no pueda, de ahora en adelante, designar otra cosa que el comentario de la filosofía o bien, si lo que pretende es franquearlo, no más que un modo más o menos brillante y coherente de la variación epigonal. La obra del mayor pensador, sin duda alguna, de este tiempo, se consiguió a partir casi exclusivamente del comentario y, según propia confesión, no hace «obra» en el sentido en que la tradición entiende ese término. Al contrario —el argumento viene al caso justo cuando se recrimina a la Universidad por el peso de sus coerciones—, las dos últimas grandes filosofías de la historia de la filosofía, Marx y Nietzsche —las cuales han eludido la obra—, han sido elaboradas en clara ruptura con la Universidad. La Institución no tiene nada que ver con el asunto. El desobramiento filosófico comienza con Schelling, o incluso con Kant, si pensamos en la obra en términos de «sistema». Más próxima a nosotros, una obra como la de Husserl, a pesar o más bien por su pretensión de constituirse en «ciencia», no constituye una filosofía propiamente dicha. Y fue también fuera de la Universidad o como mucho en sus márgenes, como un contramodo, doblemente epigonal, se arrogó ruidosamente el título de «filosofía» (Sartre), y como pensadores con otra exigencia de rigor y de sobriedad no cesaron de experimentar, hasta sus límites, el poder-filosofar (Benjamin y Wittgenstein, Bataille y Blanchot, por ejemplo).

La modestia que aquí invoco no significa de ningún modo, entiéndase bien, un rechazo de la filosofía, ni tampoco desprecio

alguno respecto de la institución universitaria, allí al menos en donde ésta no retrocede ante una interrogación y una inquietud necesarias. La modestia es el reconocimiento de un límite. En mi caso podría sentirme tentado a denominarla «personal», y ello por todo un conjunto de razones que están para mí perfectamente claras, pero que sé que en realidad no tienen importancia, además del hecho de ser algo que afecta a todos mis contemporáneos, sea cual sea la potencia de su pensamiento o la extensión de su saber, el don de su inventiva o su virtuosismo conceptual, la altura de miras o su talento en la escritura. Este límite es el límite de la filosofía: no un límite localizado, asignado o importado de fuera, sino un límite al cual ella, desde sí misma, ha pretendido hurtarse y que en ella misma, de hecho, ha vuelto a encontrar.

Por eso, ni el reconocimiento del límite ni el rechazo obligan a la renuncia. La llamada a la modestia no es una invitación a abandonar la filosofía y menos aún a desprenderse de ella como si fuera un fardo y «pasar a otra cosa». De la filosofía, de ninguna manera nos ausentamos. El límite, lo que Heidegger denominaba la «clausura», no se sobrepasa. Habitamos aún en tierra filosófica y no podemos sencillamente vivir en otra parte. Esto no quiere decir que no exista, con todo derecho, un más allá del límite. Pero puesto que es avistado desde aquí, es decir, desde la filosofía, este más allá siempre sospechado no resulta estrictamente descubrible. Justo sería decir que se trata de que, en el límite mismo —y ello suponiendo que podamos acceder y mantenernos ahí—, su lado externo se deje entrever o adivinar como en negativo. Pero en realidad, tal como lo demuestra casi todo lo que ha pretendido ser «transgresor» en los últimos años, el límite se hace muro y un muro excesivamente opaco, o demasiado reflexionante. De suerte que incluso este vistazo fulgurante y furtivo sobre el otro lado permanece prohibido.

Y es que el límite, aquí, es un límite efectivo, no una simple frontera o una línea de separación. El límite es el límite de lo posible.

En los comienzos de la filosofía, es decir, en la inicial indicación de que ser y pensar son lo mismo y que esta mismidad es el lugar de la verdad, existía, digo, una reserva de posibles: eran las determinaciones del pensar. Es decir, cada vez e indisolublemente, una interpretación del ser o, si se prefiere, una experiencia de lo ente. Sucesivamente estos posibles han venido decayendo, siguiendo un orden que no debe nada al azar y ciertamente mucho a la emancipación escandida de las ciencias y al dominio de un concepto «crítico» de la verdad. Estos posibles —que ya desde el origen se presumían, en cuanto a su número, acabados— se han agotado, y ello de un modo tan rápido o tan precipitadamente cuanto más entraba Occidente en lo que él mismo ha denominado su edad moderna. Un agotamiento tal no es de ayer. Se hizo sentir ya desde el momento en que, en la tensión que lo constituía (la tensión metafísica), la filosofía se puso a sí misma en tela de juicio. O para decirlo de otro modo, desde el momento en que la tesis sobre el ser, en la que la filosofía tiene su esencia, ha devenido irreversiblemente tesis sobre el ser como tesis; todas las tesis que se han sucedido —hayan sido éstas el estilo o la visión de las últimas grandes filosofías (cumplimiento, restauración, inversión, liquidación o superación de la filosofía)—, se han abismado en la llamada a una voluntad de tesis en la que se ha manifestado, cada vez con creciente evidencia, la imposibilidad de alguna otra tesis que no fuera la tesis, condenando de este modo a la voluntad a no querer otra cosa que su propia tesis. Como al mismo tiempo, siguiendo un proceso regulado, se han emancipado las ciencias que aún podrían contener rasgos relacionados con la instancia tética en general, o sea, las ciencias del sujeto o del hombre, con lo que se concluyó el dominio científico sobre la totalidad de lo ente, ya no quedó nada para la filosofía, ningún dominio de lo ente que la tecno-ciencia no se haya de antemano hecho cargo desde una posición del ser ya advenida en la filosofía misma. Por eso no resulta exagerado hablar de «irrisión» cuando contemplamos hoy reafirmarse con altivez la postura

filosófica. Se trata de —y no puede ser otra cosa que eso— aferrarse a lo inesencial y subalterno (ética, derechos humanos, etc.), socratismo periodístico o bien aproximaciones antropológicas. Nada que tenga que ver con el trabajo del pensar.

La filosofía ha acabado, su límite es infranqueable. Esto quiere decir: ya no podemos —y no podemos otra cosa que— hacer filosofía, puesto que no disponemos de otro lenguaje y no tenemos la menor noción de lo que «pensar», fuera del «filosofar», pueda significar. Esta pura contradicción define una situación imposible, y de hecho el límite es aquí, en cuanto a la filosofía, el de su posibilidad. Por eso no es aceptable ni el rechazo ni la renuncia.

¿Qué significa entonces la modestia, la no-pretensión en cuanto al filosofar?

Quizá esto: no querer ya más la filosofía y no querer nada más que ella. La modestia sería así una suspensión paradójica, en sí misma profundamente contradictoria e «insostenible», del querer. Un modo, si se quiere, de obstinarse en la filosofía (se trata esta vez de una elemental resistencia a la invasión alborotada del «lo que sea») aceptando al tiempo dejarse desasir. Cuando Adorno hablaba de acompañar la metafísica en el momento de su caída, había aún —sin tener en cuenta una justa solidaridad con la filosofía— algo de «voluntarismo» en la grandeza del gesto. Pero, dejando a un lado que la palabra «caída», tratándose de la metafísica, no es la más indicada, es sin lugar a duda (la ruina de los ideales de la Razón no impiden, de ninguna manera, que la metafísica siga reinando por medio de las especies de la tecno-ciencia y de su mundo, si es que es uno) al *habitus* voluntarista a lo que hay, decididamente, que renunciar. El desasimiento, en este sentido, es voluntad sin voluntad, voluntad no queriendo ya y no queriéndose ya, abandonándose y dejándose desarmar. Un muy oscuro imperativo, más allá o más acá del simple rechazo de lo que es dominante, nos ordena dejar desfondarse en nosotros la filosofía y que nos abramos a esta

reducción, a este agotamiento¹. Un desasimiento como éste requiere seguramente una «disposición». Pero ésta surge no tanto de una decisión sino de lo que en realidad nos impone la época. A lo sumo, dependería de la decisión cierta «rectitud» frente a la época. Pero sabemos que esta decisión de rectitud no es nada por sí misma si antes no nos es dado reconocer la exigencia de la época y si, sobre todo, no nos es dado el no desfallecer ante esta exigencia².

¹ Este propósito no concede caución alguna a la complaciente noción de *pensiero debole* introducida por Vattimo y Rovatti hace algunos años, ni menos aún al acogedor trastero que es lo «postmoderno». La falta de pretensión de filosofar no significa la concesión del menor compromiso con el nihilismo, por seductor que éste pueda parecer (¿pero de qué seducción se trataría?), y la renuncia al *habitus* voluntarista se mantiene necesariamente en la forma de un heroísmo, en el sentido *moderno* del término, que es, por ejemplo, el de Baudelaire o el de Benjamin. Esto quiere decir que se trata, en efecto, de una resistencia.

² Es esto mismo, este don, lo que hoy se traduce por otra responsabilidad de escritura. La escritura filosófica, con el conjunto de sus normas —entre las cuales, ante todo la del «libro de filosofía», exposición o tratado—, también ha alcanzado su límite y también se ha agotado. Desde por lo menos el romanticismo, la filosofía ha sido alcanzada justo en la posibilidad de su presentación. Pero también desde el romanticismo no se ha ofrecido ninguna posibilidad más de presentación, y sobre todo no la posibilidad «literaria», en donde la sobredeterminación filosófica es patente. Ninguna otra posibilidad, a no ser esta posibilidad aparentemente sin posibilidad que es la interrupción, la puesta en suspenso, la fragmentación o la extenuación. Motivo del desobramiento, pues. Pero para la memoria de los modernos y su deseo, tal desobramiento está ya presente en la obra desde la primera entrega de la filosofía. Quizá incluso ha representado la idea hiperbólica de la obra: el *fatum libellorum*, del que hablara Nietzsche, es la absolutización de su ruina. Por eso estas páginas, en su falta de pretensión filosófica, se reclaman sin demasiada dificultad como ensayo, incluso como disertación —géneros, si es que hay géneros, que la Institución no condena y que por ello obligan a una responsabilidad desarmada.

Reconocer quiere decir aquí: reconocer que ha llegado —y no cesa de llegar— algo que fuerza hacia el desasimiento. Un acontecimiento —admitámoslo— de carácter histórico, en el sentido más fuerte, es decir, en el sentido en que no procede exclusivamente de la historia sino que hace por sí mismo historia: hiende la historia y abre otra historia, o si no, deshace toda historia. Un acontecimiento tal es lo que se ha producido en la primera mitad de este siglo, en el que la segunda, entre la pesadilla y la parodia, no llega a ser más que su sombra. Todavía, hay que tomarle la medida. No una pequeña medida, calculada a partir de los tres o cuatro últimos siglos (desde la era moderna): Renacimiento y Reforma, *Aufklärung* y romanticismo, cumplimiento especulativo y destrucción de la razón, discurso de emancipación e ideologías de la dominación. Sino que, puesto que se trata de la filosofía misma en su posibilidad, la verdadera medida, incalculable, es la de la totalidad de la historia occidental. Y esto es otra cosa.

Esta otra cosa sabemos que fue, en su época, el asunto de Heidegger. Por otra parte ya se habrán reconocido en lo que precede ciertos motivos mayores heideggerianos, empezando por el del «final de la filosofía». Y evidentemente es Heidegger el que por antonomasia es «el mayor pensador, sin discusión, de estos tiempos». La figura, sin duda un poco enfática, pretendía toda vez significar que no ha habido ningún pensar desde Nietzsche que haya abordado tan a fondo y llevado tan lejos la cuestión de la esencia de la filosofía (y, en consecuencia, la esencia del pensar), ni ninguna que haya entablado un diálogo de semejante amplitud y con tal rigor con la tradición (con Occidente).

No obstante, a este respecto se impone una precisión: suscribir — como lo hago — las tesis de Heidegger (y en particular, sus tesis sobre la filosofía), o aún asignarle un lugar tal —el primero— a su pensamiento, no implica declaración alguna de profesión de «heideggerianismo», como se suele decir. Y ello por, al menos, dos razones. (Dado que está ahora de moda denunciar, allí donde se cree hallarlo, el mencionado «heideggerianismo», se hace necesaria una explicación un tanto circunstancial).

La primera razón es que la idea de un «heideggerianismo» como tal carece estrictamente de sentido. No se trata de mera coquetería ni

de inconsecuencia el que Heidegger mismo no haya cesado de recordar que «no hay filosofía de Heidegger». Esto significa con claridad que la cuestión que era la suya, la cuestión del ser, no podía de ninguna manera significar una nueva tesis sobre el ser ni, menos aún, dar lugar a cualquier «visión del mundo». La delimitación y la destrucción (*Destruktion, Zerstörung, Abbau*) de la filosofía (de la ontología) no constituyen una filosofía. Tampoco una filosofía de la filosofía, o por retomar una expresión de Kant que durante un tiempo, es verdad, guió a Heidegger, una «metafísica de la metafísica». Y si *Sein und Zeit*, descartada la mala interpretación antropológica, pudiese pasar todavía por una búsqueda de una «ontología fundamental», no se puede ignorar que desde 1935 Heidegger renunció explícitamente y definitivamente al título mismo de «ontología». Dicho lo cual, objetar que la cuestión del ser —que permanece inseparable del proyecto mismo de la destrucción— habría sido una «invención» de Heidegger y obtenida de su sola «elección» o de su «posición» filosófica no es serio: no solamente Heidegger tiene delante la totalidad de la filosofía desde su origen, tal o cual declaración de un «acabamiento» (Hegel) o de «superación» (Nietzsche) aparecida *en la filosofía misma* (de modo que él habría recibido la cuestión del final de la filosofía *de la filosofía misma*); sino que, como sabemos por su propio testimonio, ha sido igualmente de la filosofía —de la de Brentano y del Husserl de la sexta de las *Investigaciones Lógicas*— de donde recibió la cuestión del ser. De *toda* la filosofía, si nos remontamos a todas las manifestaciones más paradójicas del «olvido» (Nietzsche: el ser es una «palabra vacía», un «puro vapor»; Hegel: el ser es «lo inmediato indeterminado») hasta la inquietud que invadía a Platón, justo al día siguiente del primer comienzo. Es decir, si nos remontamos —y éste es el fulgurante comienzo de *Sein und Zeit*— a la «aporía» que atestigua el *Sofista* (244 a) respecto del significado del término «ente». Y si se dice de inmediato que todo esto es cuestión de «punto de vista» y que Heidegger no tiene en cuenta, por ejemplo, el materialismo antiguo y la sofística, el empirismo inglés o la filosofía analítica, ¿qué

más se habría podido añadir que Heidegger, en pos de la cuestión de *la* filosofía, es decir, desde una fidelidad inquebrantable respecto de la definición inicial de la filosofía, no haya de antemano precisamente delimitado como punto de vista regional y subordinado? Que en el fondo del discurso filosófico se pueda desplegar una tesis ontológica no explícita, Heidegger jamás pretendió negarlo (hizo, por ejemplo, una brillante demostración respecto de Marx). Pero no era eso, evidentemente, lo que lo solicitaba como filosofía.

Ser o decirse «heideggeriano» no significa nada distinto que el decirse «anti-heideggeriano». Mejor dicho, significa lo mismo, es decir, que se ha perdido lo esencial del pensamiento de Heidegger y que uno se condena a permanecer sordo respecto de la cuestión que, por medio de Heidegger, nos propone la época. Hay, inevitablemente, tesis heideggerianas, las cuales uno puede suscribir o no. Pero estas tesis no se organizan en una filosofía como tal, a lo sumo lo hacen en un sentido débil de filosofía. Por lo mismo, es totalmente inevitable que en Heidegger se mantenga un *gestus* filosófico y que en una gran parte el discurso heideggeriano se articule en la lengua de la filosofía. Pero todo ello no hace una filosofía, a menos que se rebajen con total deshonestidad —y tal deshonestidad es hoy algo banal— las tesis de Heidegger a tesis de la tradición filosófica (por ejemplo, hegelianas) pretendiendo arteramente ignorar la incommensurabilidad que existe, por definición, entre una tesis sobre el ser y la cuestión del ser.

A la inversa — y es la segunda razón para no hacer profesión de «heideggerianismo» — habría que reconocer sin ambages que el mismo Heidegger no habría podido impedir que cierto «heideggerianismo» haya sido posible. Lo habría incluso alentado, sobre todo tras 1945 y singularmente en Francia, autorizando por ese lado la recepción filosófica (incluso ideológica) y, en consecuencia, algunas de las contestaciones, ellas mismas filosóficas, de esta posible interpretación filosófica de su pensamiento. (No todas, la crítica de Ador-

no, en su violencia e injusticia, consigue a menudo acertar porque Adorno sabe sobre qué se vuelve con la cuestión del final de la filosofía y observa con precisión dónde Heidegger se traiciona a sí mismo. No se puede decir lo mismo de los toscos arreglos de cuentas marxistizantes o sociologizantes ni de las operaciones dudosas que evocaba hace poco).

Más allá de lo que no proviene de la simple anécdota (el papel desempeñado por Beaufret y, sobre todo, por sus alumnos; la apertura de la Universidad francesa, tras la guerra, a la tradición alemana), este fenómeno —el nacimiento e instalación de un «heideggerianismo»— encuentra en realidad su explicación en Heidegger mismo. Y es que al menos en dos ocasiones Heidegger se prestó a la filosofía.

La primera vez, de lleno y de un modo considerado absurdo (él lo sabía ya, por otra parte, y él mismo habló en privado de «la mayor estupidez» (*die grösste Dummheit*) de su vida¹, fue precisamente en la circunstancia de su compromiso político de 1933-1934.

La segunda vez, y ello no es quizá sino el reverso de este anverso, al servirse de Hölderlin y en menor medida de Trakl para dar el paso más allá del estricto cuestionar o del simple anuncio de «otro pensar», y llegar a producir los primeros esbozos de ese «otro pensar».

Ambos decaimientos respecto de la exigencia primera no son ni del mismo estilo ni de iguales consecuencias. Aunque —y volveré sobre ello— no exista duda alguna acerca de que la prédica «hölderliniana» constituya la continuación del discurso filosófico-político del 33. Pero son decaimientos en los que Heidegger cada vez hace lo que le pide expresamente a Jünger no hacer, es decir, «pasar la línea», ya sea que esta línea se piense en términos nietzscheanos-jüngerianos en tanto «línea del nihilismo» o «meridiano cero», ya que se la tematice más extensamente en cuanto «clausura» de la metafísica o

¹ Citado por Heinrich W. Petzet en su Prefacio a Martin Heidegger-Erhart Kästner, *Briefwechsel*, Insel Verlag, 1986, p. 10.

de la filosofía. Ahora bien, el mismo Heidegger había mostrado que tal sobrepasar la línea conduce sin excepción a lo que se pretende sobrepasar. Esta lógica, de hecho, no habría dejado de aplicarse a su propio caso.

¿Cómo es eso? La cuestión es difícil: lo que podemos descubrir como filosófico en Heidegger no se halla en la parte positiva o tética de su discurso (una vez más, faltaría que la posición, o la tesis, lo fuera del ser o sobre el ser y esto está excluido). Tampoco consiste en su lado «ideológico», incluso reducido a sus efectos de jerga o a decisiones idiomáticas que impliquen, si no «valoraciones», al menos preferencias ónticas (pero todos los entes privilegiados aparentemente por Heidegger: el lugar natal (*Heimat*), el camino, la cosa, la lengua, etc., no lo están sin resultar estremecidos por ese temblor *unheimlich* que los vuelve «extraños» en tanto que parezcan ser entes familiares, estables y bien conocidos; y, sobre todo, ¿presupuestos de qué tipo, también ellos filosóficos, pueden autorizar la aplicación de un concepto como el de «ideología»?²). No es seguro que lo filosófico se pueda desvelar en tal o cual resistencia a veces opuesta por Heidegger a lo que él mismo puso en marcha como deconstrucción: en un resto de humanismo, por ejemplo, o en una manera de nostalgia de la presencia (el problema propuesto por la nostalgia no es sencillo y la vigilancia deconstruccionista sólo rara vez baja la guardia). ¿Dónde, entonces, poder descubrirlo?

Mi hipótesis es ésta: por una parte, la envergadura y el estilo de su compromiso del 33 son, precisamente por tratarse de un *compromiso*,

² Y es ésa la razón de por qué todas las denuncias del idioma heideggeriano (Adorno, Minder, Faye), aunque puedan ser políticamente acertadas y destacar las afinidades con tal o cual léxico del entorno nacionalsocialista, como por ejemplo el agrarismo suabo, nunca consiguen evitar caer en la trampa de la contraideología. Permaneciendo voluntariamente marxistas frente a Heidegger, se exponían así a perderse lo esencial de su pensamiento, incluyendo su pensamiento político.

algo filosófico —incluyendo en ello enunciados de tipo filosófico y localizables como tales en la tradición—. El compromiso del 33 viene de la idea de una hegemonía de lo espiritual y de lo filosófico sobre la hegemonía política misma (es el motivo de una *Führung* de la *Führung*, o de los *Führer*), que nos conduce, al menos, hasta la *basileía* platónica si no a Empédocles. Los enunciados (sobre Alemania, sobre el trabajo, sobre la Universidad, etc.) son pura y simplemente programáticos y se organizan en múltiples «apelaciones». Por otro lado, si es verdad que algunos de esos enunciados (los más inmediatamente políticos o los menos alejados del programa nacionalsocialista) serán abandonados claramente y se rechazarán, en cambio, en su intención profunda y en lo esencial de sus considerandos, la conminación del 33 se mantendrá hasta el final. Sin duda, tras la guerra, él dejará de dirigirse —explícitamente al menos— a Alemania, pero lo seguirá haciendo a Europa o a Occidente. Ello no obsta para que desde 1934 hasta el final, teniendo en cuenta esta inflexión debida al hundimiento del Tercer Reich y la retirada, a la vez ingenua y astuta, de todo cara a cara con la *Öffentlichkeit*, (de esta luz de la «publicidad» que «todo lo oscurece»), esta conminación se verá, desde los *Beiträge* a los últimos desarrollos sobre Hölderlin, considerablemente ampliada hasta producir —según un modelo que no podemos no identificar con el modelo romántico de Jena— una «nueva mitología», que se plasmará —la vigilancia obliga— en negativo. (No obstante, el *Geviert* y la «falta de nombres sagrados», el anillo (*Ring* y *Gering*) del mundo de la Cuaternidad, la espera del nuevo dios y otros muchos motivos en el mismo sentido, todo ello crea una mitología en el sentido filosófico del término, es decir, sin apocalipsis del nombre ni reputación del lugar. La terrible frase de Beckett, que Adorno supo colocar como epígrafe en uno de sus ensayos más justamente duros consagrados a la lectura heideggeriana de Hölderlin, esta frase: «Es más fácil erigir un templo que hacer que de él baje el objeto de culto», no tiene contestación posible).

Podríamos pensar: ¿estarán aquí, precipitadamente indicados, todos los elementos que se requieren para una «crítica» de Heidegger? De ninguna manera, ¿desde dónde podríamos «criticar» a Heidegger? ¿Desde qué punto de vista? En cambio existe esto: el reconocimiento o la admiración sin reservas por el pensar de ningún modo excluyen una desconfianza infinita. No con respecto al pensador mismo (Heidegger tenía razón al invocar, como lo hizo con frecuencia, el adagio de Valéry: «Quien no puede atacar el razonamiento, ataca al razonador»³), sino en relación con lo que el pensar comporta, cauciona y justifica. O lo que es lo mismo, el pretender sostenerse frente a Heidegger, esta situación resulta ser tan imposible e «insostenible» que ya no puede hacerse sino frente a frente con la filosofía. Voy a intentar explicarme.

No es en el reconocimiento o en la admiración donde está la dificultad. Sino en la desconfianza. O en la interrelación de ambas. ¿Por qué la desconfianza? (Bien entendido que no se trata, como Habermas lo sugiere, retomando por su cuenta un enunciado de Heidegger sobre Nietzsche, de «pensar *con* Heidegger *contra* Heidegger».)

Respuesta brutal: por culpa de la actitud *política* de Heidegger. Sobre ello debe versar la explicación (en alemán: *die Auseinandersetzung*)⁴.

³ *Tel Quel*, «Autre Rhumbs» *Œuvres II*, Gallimard, 1960, p. 685. Traducción de Heidegger, por ejemplo, en la correspondencia, ya citada, con Erhart Kästner: «*Wer das Denken nicht angreifen kann, greift den Denkenden an*» (p. 83): quien no puede atacar el pensamiento ataca al pensador.

⁴ He intentado empezar esta «explicación» en dos ensayos recogidos en *La Imitación de los Modernos* (Galilée, 1986): «La transcendance finie/t» y «Poétique y politique». Algunos análisis muy alusivos de aquí remiten a esos dos ensayos.

La respuesta: «Por culpa de la actitud *política* de Heidegger» es brutal, filosóficamente brutal, porque no tiene en cuenta la delimitación heideggeriana de lo político (lo político, aquí, traduce el griego *tá politiká* y señala hacia la *esencia* de las cosas de la política). Es verdad. Ello no obsta para que haya existido un gesto político de Heidegger con su parte (inevitable, aceptada y reconocida) de compromiso, incluso una adhesión profunda, que nunca se desmentirá (ni, por lo que hoy sabemos, en las alusiones o declaraciones profesoriales posteriores a 1934, ni en ninguno de los tres textos testamentarios legados por Heidegger¹). Y ello no impide sobre todo que, dejando a

¹ Además de la conocida y decepcionante «Entrevista» publicada por *Spiegel*, al día siguiente de su muerte (cfr. *Réponses et Questions sur l'histoire et la politique*, trad. Jean Launay, Mercure de France, 1977), existe la solicitud de reingreso, de noviembre de 1945, dirigida a las autoridades universitarias (cfr. «Carta al rectorado académico de la Universidad Albert-Ludwig», trad. J.M. Vaysse, *L'Herne «Martin Heidegger»*, 1983, p. 100) y el texto confiado a su hijo Hermann, también de 1945, para poder utilizarse en una posible reedición póstuma del *Discurso del Rectorado* (Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität — Das Rektorat 1933/34*, Klostermann, 1983; cfr. «Le rectorat 1933-1934. Faits et réflexions», trad. E. Fédier, *Le Débat* n° 27, noviembre 1983). Un cuarto documento, igualmente publicado en *L'Herne*, una «Carta al Presidente del Comité político de depuración», de fecha muy probablemente de 1945, no añade precisión alguna.

un lado los mencionados compromisos (una vez más), ese gesto *político* responda exactamente al sentido que Heidegger atribuye a la palabra y que cuando dicho gesto se articula en discurso lo haga sin la menor dificultad, aparentemente, en la lengua misma de Heidegger. Cuando Heidegger dice en 1935 que traducir *polis* por Estado o ciudad «no recoge el sentido pleno» porque «*polis* es el ahí *histórico* [*historial*]*, el *Da* en el cual, a partir del cual y para el cual la historia adviene», obraríamos mejor, en lugar de hablar sin razón y por medio de «denegaciones ontológicas» (lo que no tiene sentido), viendo que es esta concepción de la esencia de lo político lo que aclara mejor *a posteriori* el estilo y el propósito de 1933. Por lo mismo, con ocasión de las conferencias de 1936 sobre «El origen de la obra de arte», Heidegger coloca entre las instituciones o tesis *históricas* de la *alétheia*, junto con la obra, la proximidad del dios, el sacrificio auténtico y el cuestionar del pensar, la «instauración de un Estado». Es claro que para Heidegger «político», en el sentido con el que se comprometió políticamente, significa «*historicidad*», y que el gesto del 33 —que versa sobre la Universidad pero también, yendo más allá, sobre Alemania y Europa— es un gesto fundador o refundador. Y está no menos claro que en 1933 el nacionalsocialismo encarnaba esta posibilidad *histórica*, o al menos, que la llevaba en sí. La famosa frase del

* En las traducciones francesas, ha terminado por imponerse la distinción entre *historial* e *historique*. Así se señala —aunque sin poder, no obstante, recoger el sentido original— la distinción heideggeriana entre *Geschichte* —la historia en el sentido del «sino» (*Geschick*) o «destino» (*Schicksal*) que hacen historia o que se convierten en historia acontecida— e *Historie* —la historia de la «historiografía»—. Por otro lado, nuestra lengua no ha llegado a acoger el adjetivo «*historial*», por lo que, para no forzar demasiado las perífrasis, hemos decidido traducir *historial* por «*histórico*», dejándolo en letra cursiva para marcar la diferencia con «*histórico*», reservado para *historique* (el propio autor se refiere a esta distinción en la nota 3 del capítulo 6). [N. de T.]

curso de *Introducción a la Metafísica* sobre «la verdad interna y la grandeza de este movimiento» no tiene otro sentido.

Y ésta es la razón de que el compromiso del 33 no haya sido ni un accidente ni un error.

No fue un accidente porque, además de deliberado² y motivado, no podemos afirmar en verdad, con la relectura de los textos, que

² Heidegger insiste bastante en el hecho de que no se había ocupado de política antes y que la mañana misma de su elección aún dudaba de su candidatura. Pero nos resultará evidente que si hubo duda, y ello es verosímil, lo fue esencialmente ante el previsible peso de una tarea para la cual estaba poco preparado, tanto en cuestiones de gestión administrativa como para la negociación política. En cuanto al «apoliticismo» anteriormente profesado, vale lo que vale cualquier apoliticismo cuando lo político ofrece, de hecho, el rostro de la descomposición, y cuando se perfila el espectro de que «todo es político», propio del totalitarismo. El drama de la «inocencia» política es que siempre será susceptible de invertirse *inmediatamente* en su peor contrario y que, *desde ella misma*, desmiente siempre de antemano su pretendida pureza. Hitler, en ese sentido, era «apolítico». Pero es verdad que en el testamento legado a su hijo Heidegger escribe lo siguiente: «Lo que me hizo dudar hasta el último día de hacerme cargo del Rectorado fue esto: sabía que con lo que yo tenía en mente acabaría por entrar en conflicto tanto con lo "nuevo" como con lo "viejo". Lo "nuevo" había tomado, por su parte, la figura de la «ciencia politizada» [*politische Wissenschaft*: en la ideología nacionalsocialista, explica François Fédier, este término designa la «ciencia militante», dicho de otro modo, «un instrumento entre otros en la lucha entre las "razas" por el dominio del mundo»]. Una ciencia en donde la idea descansa sobre la adulteración de la esencia de la verdad. Lo "viejo" querría atenerse a la especialización de las "disciplinas", a la promoción de sus progresos y a su utilización en la enseñanza —rechazando como filosófica y abstracta toda meditación sobre sus fundamentos esenciales o, como mucho, tolerada pero a modo de floritura exterior.» (*Op. cit.*, p. 75). No podemos subestimar la seriedad y profundidad con que, de hecho, se tomó el problema de la Universidad, desde *Qué es metafísica* al *Discurso del Rectorado* y más allá (hay que leer al respecto, es decisivo, a Gérard Granel: «¿Por qué publicamos esto?» en *De l'Université*, T.E.R., 1982).

haya sido desatendido o absolutamente sorprendente. En lo que concierne a la política estrictamente universitaria, el *Discurso del Rectorado* no incluye proposición alguna que no hubiera figurado ya en la *Lección inaugural* de 1929. Y en cuanto a la política general, es decir, en cuanto a la Historia, lo esencial de lo que se proclama en el 33 está ya dicho en *Sein und Zeit*, si nos atenemos al capítulo V de la Segunda Sección. Entiéndase bien, en estos párrafos no se trataba del destino de Alemania ni del (re)comienzo del comienzo griego. Pero la positiva referencia al Nietzsche de la Segunda Intempestiva —texto él mismo muy político— como la envergadura general del proyecto, enteramente fundada sobre la repetición —la *Wiederholung*— tal como en el libro sobre Kant se elabora el concepto, implicaba ya que la cuestión del destino espiritual del Occidente europeo y de la (re)fundación *histórica* de Alemania hubieran sido pensadas, llegado el caso, en esos mismos términos.

Y si nos sorprendemos por el «radicalismo revolucionario» de Heidegger en el 33 (¿el extendido rumor, en los últimos tiempos, de que Heidegger se habría en realidad sentido cercano a las S.A. y habría públicamente manifestado su hostilidad a los ideólogos oficialmente sostenidos por las S.S.: Rosenberg, Krieck, Bäumler³?), que se releen, al respecto, las transcripciones del Coloquio de Davos,

³ Siguiendo con el mismo testamento, Heidegger escribe: «Respecto de las consecuencias posibles de mi dimisión del rectorado, no me hacía muchas ilusiones desde la primavera de 1934; tras el 30 de junio del mismo año [«fecha de la "Noche de los Cuchillos Largos", precisa Fédier, en donde Hitler procede a la eliminación física de Röhm y de las S.A.»] ya no albergué ninguna. Quien detentara una función dirigente en la Universidad no podía ignorar, tras esta fecha, con quién se relacionaba.» (*Op. cit.*, p. 87 — La «Carta al Presidente del Comité Político de Depuración» traducida en *L'Herne*, pp. 104-106, contiene prácticamente el mismo lenguaje). La fórmula se presta a equívocos: ¿es la masacre la que le abre los ojos sobre la naturaleza real, es decir, sobre la brutalidad del régimen? ¿o bien se trata de

cuando Heidegger, dirigiéndose a Cassirer, le dice: «Esta nada no debe dar ocasión al pesimismo o a la melancolía, sino que debe llevarnos a la comprensión de que no hay efectividad verdadera sino allí donde hay resistencia, y que la filosofía tiene como tarea sacar al

la desaparición de la «corriente» que constituían las S.A. lo que le lleva a perder toda esperanza respecto de lo «posible» del movimiento? Con el texto en la mano no se ve qué podría permitirnos decidir, pero ello tampoco constituye prueba alguna. Por contra, sobre el radicalismo revolucionario, el diálogo con Jünger es mucho más esclarecedor —Granel destaca que en la Entrevista del *Spiegel*, Heidegger se readscribe vagamente en la «nebulosa intelectual» de la época de Weimar que buscaba «una posición nacional, y sobre todo social», como dice él mismo. Cita a Naumann y a Spranger, no a Jünger. ¿Hará falta recordar que si Jünger sentía afinidades propiamente políticas, lo eran hacia el «nacional-bolchevismo» de su amigo Ernst Niekisch más que hacia el nacionalsocialismo «vulgar» al cual opuso, desde el comienzo, una decidida desaprobación o incluso, como dice Louis Dupreux, «del cual apartó la vista con horror»? (cfr. Louis Dupreux, *Stratégie communiste et Dynamique conservatrice*, Honoré Champion, 1976; y la puesta al día sobre «Ernst Jünger y el nacional-bolchevismo» en el *Magazin Littéraire*, n.º 130, noviembre de 1977. Podemos consultar también, pero con mayor precaución, a Hermann Rauschning, *La Révolution du nihilisme*, Fayard, 1971). Entre los dos nacionalismos, el bolchevique y el socialista, la diferencia no pasa sólo por lo aristocrático o lo popular. La diferencia esencial reposa en la cuestión racial. La aversión de Heidegger por la ideología racista y el biologismo de los teóricos nazis, varias veces manifestada en su enseñanza desde 1934, procede de esta diferencia decisiva. (Charles Alunni me señala no obstante, que en *Entscheidung*, aparecido en Berlín en 1930, [Widerstands Verlag], el propósito de Niekisch es abiertamente antisemita. A los judíos se les asimila al elemento *westlerisch* —occidental— que se trata de eliminar, así como los bolcheviques lo han perfectamente alcanzado con Trotski: «Es en este proceso febril, de una vehemencia inaudita, en donde se cumple esta autopurificación». No se podría ser, de hecho, más claro. Hay que destacar, sin embargo, que Niekisch no se inclina por la ideología *völkisch*: Lenin, por ejemplo, resulta a sus ojos un mestizo (*Mischling*) *asiatisch*).

hombre de la pereza de una vida que se limitara a utilizar las obras del espíritu, sacarle de esta vida para arrojarlo <del modo que sea> a la dureza de su destino⁴», ¿qué podemos escuchar como no sea ya el tono del 33? Contrariamente a lo que se pueda haber dicho aquí o

⁴ Ernst Cassirer-Martin Heidegger, *Debate sobre el Kantismo y la Filosofía*, (Davos, marzo 1929), edición de Pierre Aubenque, Beauchesne, 1972, p. 46. Heidegger utiliza el verbo *benutzen*, utilizar, que puede entenderse también como sacar provecho, explotar. Alain David, en un ensayo aún inédito, («Levinas en France», 1986) interpreta esta declaración como un *topos* antisemita, corroborando sobre este punto el testimonio conocido (y discutido) de la Señora Cassirer. Y Henry Declève había ya propuesto la siguiente traducción: «La filosofía tiene como tarea arrojar al hombre a la dureza de su destino haciéndole abandonar el personaje putrefacto del que se limita a obtener de las obras del espíritu un provecho utilitario» (in «Heidegger et Cassirer interprètes de Kant», *Revue philosophique de Louvain*, noviembre de 1969). Lo que es seguro —y en todo caso también abundan las manifestaciones en su enseñanza— es que Heidegger alimenta una profunda aversión hacia el mundo de la cultura, hacia los «intelectuales» y hacia el *establishment* universitario (como lo prueba la celebre frase del *Discurso del Rectorado* que tampoco carece de connotaciones antisemitas: «Puesto que el "espíritu" ["*Geist*"] no es ni la sagacidad vacía, ni el juego gratuito del *Witz*, ni el trabajo ilimitado del entendimiento en la división y articulación, ni la razón del mundo, sino que el espíritu es originalmente el estar resuelto, en el saber, a la esencia del ser»). Aversión que se entrecruza con la que mantiene hacia la *urbanidad* en general, sobre el fondo, como es sabido, de su atavismo a la tierra natal, al mundo del campesino, a la soledad, etc. (cfr. *Warum bleiben wir in der Provinz?*). En los años 30, entre tanto, este pathos, que devendrá excesivamente lenitivo tras la guerra, se redobra en un pathos «heroico» de corte nietzscheano que da el tono no sólo de las proclamaciones políticas sino también de la palabra pedagógica (tan sólo un ejemplo: el párrafo consagrado a las «figuras del trabajador y del soldado» en el curso de 1941 en los *Conceptos fundamentales*, trad. P. David, Gallimard, 1985, p. 55 y siguientes). Son este tono «heroico» y esta radicalidad en el propósito, lo recordamos, lo que había impactado a Hannah Arendt en Marburgo («Heidegger con ochenta años» in *Vies politiques*, Gallimard, 1974).

allá, el compromiso de Heidegger es absolutamente coherente con su pensamiento. Y la relación de lo «político» con lo «filosófico» era hartamente poderosa. Tanto como para que, tras la «ruptura» y hasta 1944, prácticamente toda su enseñanza haya estado consagrada a una «explicación» con el nacionalsocialismo, que en realidad da, a la contra, la verdad que Heidegger había percibido o creía seriamente («No he hablado sólo por figurar, veía esa posibilidad») haber percibido. Que tal creencia haya dado lugar a un gesto propiamente filosófico —aquel que podríamos denominar, mezclando las dos lenguas implicadas en el fondo por este gesto, como el *archi-Führung*— no surge de un accidente que le pueda ocurrir al «pensamiento», sino que revela lo que no deja de amenazar a dicho «pensamiento», su peligro. El cual no es, como Heidegger escribirá en 1947 «el peligroso mal», «el confuso peligro», de la «producción filosófica», sino que se trata del peligro «que tiene la mayor malignidad y mordiente», es decir, el pensamiento mismo. Ya que, añadía, «hace falta que [el pensamiento] piense contra sí mismo, lo que no consigue sino raras veces»⁵. Es grande la tentación—yo mismo he caído en ella— de comparar el compromiso del 33 con un desfallecer, una brusca bajada de la guardia o, aún más grave, con la presión de un pensamiento aún insuficientemente separado de la metafísica. Pero ello supone olvidar que la metafísica, al menos en la forma de ese *Trieb* imposible de desarraigar, reconocido por Kant y por Nietzsche, está en el corazón del pensamiento mismo. El «pensamiento», si existe «pensamiento», no puede jamás considerarse «separado» de la metafísica. Por otra parte, es lo que ya de siempre compromete y ello, sea cual sea su prudencia (o su lucidez).

Ésta es la razón, a mi parecer, de que no se pueda hablar de error. Habría existido error si el nazismo, sea cual fuere su «realidad», no llevara en sí la posibilidad que en él veía Heidegger. Pues bien, la lle-

⁵ «La experiencia del pensar», trad. A. Préau, in *Questions III*, Gallimard, 1966, p. 29.

vaba en sí, en algunos de sus rasgos, al menos, respecto del destino de Alemania y del destino de Occidente. El desamparo (*Not*) que preside la insurrección nacionalsocialista, que rige la protesta del *Discurso del Rectorado*, no es sólo el abismo económico o sombrío de Alemania y el hundimiento de la república de Weimar tras la debacle y el tratado de Versalles, es decir, a continuación de la primera e inaugural «movilización total» en la historia de Occidente; no es tampoco solamente la turbación de una Alemania que sabe de sí, desde hace más de un siglo, que ha sido la receptora de la herencia espiritual de todo Occidente y que sabe igualmente que no puede llegar a la existencia como tal, condenada como está, ya sea a permanecer en *sufrimiento*, ya sea a hallarse demolida antes mismo de haber podido ser, dentro del «cerco» que había evocado la *Introducción a la Metafísica* entre Rusia y América, que aprisiona a Europa y, en Europa, a ese pueblo del «medio» que es el pueblo alemán; es todavía, o quizá sobre todo, la inquietud o incluso el pavor ante el agotamiento confirmado del proyecto moderno donde se revela su ser catastrófico. Ningún énfasis retórico impide a Heidegger invocar, en el centro del *Discurso del Rectorado*, la sentencia de Nietzsche: «Dios ha muerto»; esta sentencia dice exactamente la circunstancia, o sea el estar-abandonado o la derrelicción (*Verlassenheit*) del «hombre de hoy en medio de lo ente».

En 1933, Heidegger no se equivoca. Pero sabe ya en 1934 que se ha equivocado. No sobre la verdad del nazismo sino sobre su realidad. El «movimiento» permaneció sordo a la conminación solemne (la habilidad se habría transformado en inhabilidad) y se reveló precisamente como el acometedor de lo que Heidegger consideraba llamado a no hacer: no sólo la parcelación de la Universidad bajo las coerciones y los imperativos de la profesionalización (sin el menor cuestionamiento, es evidente, sobre la esencia de la ciencia), ni tampoco sólo aquello de lo que tal política universitaria es más que un síntoma: la imposibilidad de una decisión *histórica* ante el hundi-

miento de los posibles históricos y la reconducción pura y simple, bajo un desconcierto grandilocuente y autoritario, del viejo mundo (después de todo ¿no es verdad que el nazismo «enderezó» durante un tiempo Alemania e hizo «funcionar» lo que la pretendida democracia no consiguió sin tocar la lógica económica o política, o las dos a la vez, del proyecto moderno? ¿Cómo explicar de otro modo el alborozo con que prácticamente toda la burguesía del dinero y la industria lo recibieron y la actitud en el fondo *conciliadora* de prácticamente todas las «democracias occidentales»?). Pero vayamos a lo que resulta más fundamental, el nihilismo, en cuyo seno y como el cual no puede advenir ya «el reencuentro entre la técnica determinada planetariamente y el hombre moderno».

Se dirá que existen fundamentos para hablar de error o al menos de ilusión. Sí, si ese es el sentido en que Granel aborda el tema, por ejemplo cuando habla de *distorsión*: «El pensar no se ajusta a la realidad —lo que no es su oficio, pero puede devenir su pendiente, erigiendo por su parte una especie de distorsión [*mírement*] [Littré: *mírement*, término de marina, «efecto de refracción que hace aparecer un objeto más elevado de lo que está realmente»] o de desdoblamiento. Es lo que ocurre con el movimiento nacionalsocialista a lo largo de la *Rektorat's Rede*. Se le tiene como algo reducido ante los ojos del pensar, una suerte de pura materia sin formas propias y, por ello mismo, captable (alusión a la irrisoria estrategia descrita por Heidegger en la entrevista al *Spiegel*), al tiempo que se le eleva sobre el horizonte a la altura de los «posibles» que no son los suyos, pero a los que se imagina poderlos investir»⁶. Sí, en este sentido Heidegger sobrestimó el nazismo y probablemente adoptó la actitud de contabilizar los pros y contras de lo que se anunciaba ya desde antes del 33 y a lo cual, no obstante, se había resueltamente opuesto: el antisemitismo, la ideología (la «ciencia politizada»), la brutalidad expeditiva.

⁶ *Op. cit.*, p. 105.

Pero yo añadiría: ¿quién en este siglo, con la mutación histórico-mundial sin precedentes de la cual ha sido escenario y con la aparente radicalidad de las propuestas revolucionarias, hayan sido de «derechas» o de «izquierdas», quién no ha sido timado? ¿Y en nombre de qué no lo habría sido? ¿De la «democracia»? Dejémoslo a Raymond Aron, es decir, al pensamiento oficial del Capital (del nihilismo cumplido, para el cual, en efecto, todo *vale*). Pero ¿y aquellos que fueron grandes en sus respectivos órdenes? Dicho al azar: Hamsun, Benn, Pound, Blanchot, Drieu y Brasillach (no hago excepción de Céline, cuya escritura me parece sobreestimada). O bien, del otro lado: Benjamin, Brecht, Bataille, Malraux (no hago excepción de Sartre, de cuya autenticidad moral no cabe dudar). ¿Qué les ofrecía el viejo mundo para resistir a la irrupción del autodenominado «nuevo mundo»? Desde este ángulo, y adecuadamente considerado, el mérito de Heidegger, incalculable *hoy*, habría sido el de no haber cedido más que unos diez meses a esta ilusión *bifronte* de los «tiempos modernos».

En este sentido, finalmente *devenido* banal, se podrá siempre hablar de error. Pero sostengo, o mantengo, que no se trata de un error, desde que se considere la idea que se hace Heidegger, y tras él toda la gran tradición alemana (Marx incluido), del destino histórico de Occidente —admitiendo que Heidegger, es verdad, habla del destino *histórico* y que ello no es una diferencia menor—. No es un error sino una consecuencia. Y si esta consecuencia pudo tener como consecuencia, por su parte, no más de diez meses de *admisión* del nazismo, o algo así, entonces habrá que calificarlo de *falta*.

POSTSCRIPTUM 1

Gérard Granel me reprocha, en su análisis del *Discurso del Rectorado* (que, en lo esencial, suscribo), plegar el discurso de Heidegger en el 33, o mejor dicho alinearlo, con el discurso político sostenido tradicionalmente por la filosofía, desde Platón a Hegel. (Tiene ante sí el ensayo «La transcendance finie/t dans la politique», ahora en *L'Imitation des modernes*, Galilée, 1986, p. 135 y siguientes). He aquí lo que escribió Granel:

Sin embargo, antes de pasar a tal lectura [la del *Discurso del Rectorado*], cuyo contexto concierne no solamente al «hoy» de los años 30, sino también al nuestro, queda por recorrer la última cuestión que, en los comentarios «vigilantes» que el *Discurso del Rectorado* hizo florecer en estos tiempos en Francia, disimula aún su acceso. Esta cuestión es la de la *permanencia*, o la *resurgencia de la forma metafísica* en el seno mismo del único pensar que nos ha enseñado a discernir los rasgos fundamentales de una forma tal y a intentar en relación con ella el «paso atrás». La sospecha —legítima en sí— consiste en suponer que la distorsión del nacionalsocialismo sobre el horizonte del final de la modernidad, o incluso la ilusión de una «resonancia inmediata» del pensamiento en la estricta actualidad, pasaría por una cierta recaída de lo existencial-histórico en las trampas clásicas de la relación de la filosofía con lo político. En otras palabras, la sombra de Platón y la de Hegel se extenderían aún sobre la *Rektorat's Rede*.

No podemos, según creo, estar de acuerdo sobre este punto con los exégetas-censores del texto del 33, incluso si destacamos que todo lo que han dicho de interés se concentra ahí. No es suficiente, en efecto, que los guías —los «Führer»— del comienzo del *Discurso* se encuentren de golpe con su denominación desdoblada en «Führer und Hüter» (guías y guardianes) para que el giro heideggeriano del «Führer-prinzip» en «geistige Führung» (guía espiritual), ni la referencia a la misión espiritual de Alemania de existencia-en-la-ciencia en el sentido griego, permitan ver en la problemática del *Discurso* el último avatar del platonismo. No es suficiente tampoco que este tema de la ciencia se una con el de la forma de Estado para hacer de Heidegger la reencarnación de Hegel. Ya que hay entre Heidegger y los grandes pensadores metafísicos, con los cuales se cree poder alinearlos, al menos dos diferencias *esenciales* concernientes a la ciencia, y una distancia no menos esencial concerniente al Estado.¹

Existe una confusión, o entonces me he expresado mal. Ante todo, el punto de vista de la «vigilancia» o, peor aún, de la «censura» me resulta totalmente ajeno. Dejo eso, como lo hace Granel, me parece, a los comisarios políticos y a los predicadores de todo tipo (son legión en nuestros días, con la facilidad que ya conocemos). Lo que he intentado decir, a mi manera y en mi medida, respecto de los textos políticos de Heidegger, lo digo exclusivamente desde el *pólemos*, con el pensamiento y con la época, y supone, en consecuencia, más respeto por el pensamiento de Heidegger y toda la atención sobre la época que fue la suya y que, en tantos respectos, es aún la nuestra.

En segundo lugar, si en efecto he obviado la cuestión de la «recaída» en lo mismo, en la metafísica, de la cual, por otra parte, sólo el pensar de Heidegger nos ha «enseñado a discernir los rasgos fundamentales» (lo que no niego ni por un instante), no era para «alinear» el pensamiento de Heidegger sobre la ciencia y el Estado con las determinaciones filosóficas, platónicas o hegelianas, de la ciencia y

¹ *Op. cit.* pp. 115-116.

del Estado. No alcanzo a ver, por lo demás, por medio de qué contorsión se podría conseguir tal «alineamiento», aunque, tratándose del Estado, el comentario heideggeriano de la *República* tal como se desarrolla en el primero de los cursos sobre Nietzsche² sea susceptible de darnos sorpresas. Tampoco confundo el «comienzo griego», que Heidegger invoca en el 33 (y, a decir verdad, constantemente), con el «principio» platónico de la filosofía como tal o, tal como dice Granel, de la trasmutación de la «mántica socrática en matesis psico-transcendental», no discuto las categorías heideggerianas sobre su (siempre posible) concepto metafísico. Evocando a Hegel, y sobre todo a Platón, me limito a hablar de «actitud» o de «gesto», de *postura* si se quiere, *similar*, inspirándome para ello en una observación de Hannah Arendt, en «Heidegger con ochenta años», en donde ella compara o más bien hace comparecer a Platón y a Heidegger a título de una común sumisión fascinada por el tirano. Yo no sé si se puede «alinear» a Hitler y a Dioniso de Siracusa. Pero constato que existe un parentesco turbador entre la Carta VII y los escritos testamentarios de Heidegger, y persisto en la creencia de que la *Führung*, tal como la piensa Heidegger, no es ajena a la *basileia* platónica, teniendo en cuenta la propia interpretación de Heidegger de este concepto. Véase, por otra parte, la siguiente interpretación: en ella reconoceremos fácilmente lo que dice el *Discurso del Rectorado*, lo que no significa evidentemente que Heidegger piense el ser como Idea:

Dyké es un concepto metafísico y no, en origen, moral; nombra el ser respecto del ensamblamiento (*Fügung*) esencial de todo ente. [...] El saber concerniente a la *Diké*, las leyes de ensamblamiento del ser del ente, es la filosofía. Por ello el conocimiento decisivo de todo este diálogo sobre el Estado dice: *dei tous philosophous basiléuein (arkhén)*, es de una necesidad esencial que los filósofos ejerzan la soberanía (cfr. *República*, V, 473). Esta proposición no enseña que los profesores de

² «La Volonté de puissance en tant qu'art», *Nietzsche I*, trad. Klossowski, Gallimard, 1971, pp. 152-155.

filosofía deban dirigir los asuntos de Estado, sino esto: los modos de conducta fundamentales que versan y determinan el ser-común (*Gemeinwesen*) deben fundarse sobre el saber esencial, con la condición, bien entendido, de que el ser-común, en cuanto orden del ser, se funde él mismo y no reciba sus criterios de un orden diferente. La libre autofundación del *Dasein histórico* se somete ella misma a la jurisdicción del saber —y no de la creencia, si la entendemos como una promulgación de la verdad que vendría autorizada por una revelación divina—. Todo saber es, en el fondo, el lazo con el ente tal como se instala desde sí mismo a plena luz del día³.

Finalmente, tratándose del nazismo, si bien le concedo sin reservas a Granel que resulta vano seguir «indignándose con la monstruosidad sin preguntarse sobre lo que muestra el *monstrum*», no creo que se pueda hacer sencillamente como si el compromiso de Heidegger, reducido a la proclamación del *Discurso del Rectorado*, surgiera exclusivamente de la Causa del pensar y se pudiera, en consecuencia, tratarlo con tal «deferencia». Sabemos —pero hay que decirlo con fuerza— que Heidegger rechazó de modo claro proporcionar la menor caución al antisemitismo y al biologismo racista oficial del «movimiento», incluso si el *Discurso del Rectorado* contiene esa frase terrible (¿y cómo repensarla?): «Y el mundo espiritual de un pueblo no es la superestructura de una cultura ni tampoco un arsenal de conocimientos y de valores utilizables, sino la potencia de conservación más profunda de sus fuerzas de tierra y de sangre, en tanto que potencia de emoción más íntima y potencia de estremecimiento más vasto de su existencia (*Dasein*)». ¿Qué rector, en la nueva organización universitaria del 33, rechazó de hecho la autorización de fijar la *Judenplakat*? Con todo, Heidegger *sabía* —lo que Granel a la vez sabe y no sabe —que el antisemitismo no es un brote «ideológico» del movimiento sino algo del todo esencial, con lo que no se compro-

³ «La Volonté de puissance en tant qu'art», *Nietzsche I*, Gallimard, 1971, pp. 152-153. He modificado un tanto la traducción de Klossowski.

metió, ciertamente, pero tampoco lo «detuvo». La nota de Granel a este respecto no es suficiente, me parece, teniendo en cuenta la dimensión de semejante cuestión *para el pensamiento*. La nota de Granel depende de una mención de las «exigencias "pragmáticas" de las organizaciones estudiantiles nacionalsocialistas»: «Se dirá que estas exigencias, o incluso otras características, surgen de un "pragmatismo": el racismo, por ejemplo, en particular el antisemitismo. Quedará por conocer —dejando a un lado lo que proporciona al racismo alemán de los años 30-40 la coloración particular de la demencia *hitleriana*— si el racismo no se alimentará desde esa época y aún en la actualidad, de una característica propia de los "oficios" e incluso del "simple trabajo", que no hemos cuestionado, según la cual oficio y trabajo son desde entonces, en apariencia un "derecho" universal, pero en realidad un privilegio reservado y ferozmente defendido». No es falso, evidentemente. Pero aún así el desempleo tiene las espaldas cubiertas cuando se trata, ni más ni menos, de la esencia y del destino de Occidente. Ya que ésta es la cuestión que plantea «en particular, el antisemitismo».

Hablar de *falta* supone constituir, o al menos posibilitar, una ética. Pues bien, es probable que hoy ninguna de dichas condiciones nos esté dada. Primero porque la ética, sean cuales sean los esfuerzos más sagaces, o los menos anodinos desplegados en su favor (pienso en Levinas), está implicada en el agotamiento de los posibles filosóficos y no puede manifiestamente pretender escapar sino al precio de cierta ceguera sobre este agotamiento mismo y su origen: ¿cómo y desde dónde podríamos, filosóficamente, retornar por encima de la delimitación heideggeriana de la ética y el humanismo? En segundo lugar, y volveré sobre ello, porque lo que ocurrió en este siglo —en el que todos los días *mostramos* que somos *a posteriori* responsables— sometió a tal sacudida, sin precedentes, la idea misma de una ética que probablemente arruinó definitivamente su fundamento. Estamos, bien entendido, constreñidos a vivir y a actuar según normas y prescripciones éticas, es decir, derivadas de las antiguas éticas, pero nadie puede ignorar, salvo que se entregue a la relegitimación de lo caduco, que nos hallamos totalmente desarmados. ¿Es posible contestar sin serias dudas a la cuestión de cómo juzgar? ¿desde dónde juzgar? ¿en nombre de qué o de quién? Puesto que lo que induce a error son los nombres y ante todo, en efecto, los «nombres sagrados», los que de múltiples maneras regían, y sólo ellos lo hacían, el espacio (público o no) en que se desplegaba la vida ética.

Es este estar desarmado lo que debe, en un oscuro e indescifrable «debe», mantenernos en una pura interrogación.

No me arriesgo con la palabra «falta», a propósito de Heidegger, a hacerlo desde la menor certeza ética. No me arriesgo porque hay la confesión en Heidegger del estar desarmado y porque, al menos una vez, en lo que afirmó, esbozó el gesto de un reconocimiento de la falta —en la entrevista a *Der Spiegel*, al tratar su actitud tras la muerte de Husserl, habló de «hundimiento» o de «falta»: *Versagen*.

¿Qué anotar en el registro de tal hundimiento, y más allá de lo que en la circunstancia se debía a la relación personal con Husserl (no sin relación con lo que indica la historia de esa relación)? No voy a erigir un proceso contra Heidegger. ¿Con qué derecho? Quiero atenerme sólo a una cuestión y a una cuestión para el pensar. Por ello me parece inútil volver a los hechos. Aparte del riesgo, a falta de documentos suficientes, de divulgar numerosos errores, falsos ruidos y abiertas calumnias, no se me alcanza qué pueda aportar a la cuestión la acaparación de hechos, excepto el considerar como admitido, y sin cuestionamiento, que ser nazi era un crimen. Este lenguaje se puede sostener políticamente, y personalmente es el que yo sostengo. Pero queda por pensar la cosa y aquí las anécdotas no nos prestan ningún auxilio, incluso en el caso de que existiesen documentos y testimonios, a mi modo de ver, abrumadores¹.

¹ De entre los peores, el informe dirigido por Heidegger a las autoridades académicas en 1933 respecto de un tal Baumgarten —informe que debería culminar con la expulsión de Baumgarten de la *Dozentenschaft*. «El Dr. Baumgarten proviene probablemente, dada su conducta espiritual, del círculo intelectual liberal-democrático de Heidelberg reunido en torno a Max Weber. En su estancia aquí, se mostró todo menos nacional-socialista... /Tras haber fracasado conmigo, Baumgarten se acercó intensamente al judío Fränkel, en su tiempo activo en Göttingen y después, aquí, revocado. Supongo que sobre esta vía Baumgarten se ha detenido en Göttingen en donde se podrán aclarar sus actuales relaciones allí./ Considero en la actualidad imposible su admisión en las S.A. o en el cuerpo docente

La «falta» no consiste entonces en los «compromisos» aceptados por Heidegger con conocimiento de causa y ya claramente denun-

de las facultades». Clasificado *Judengenosse*, Baumgarten será efectivamente expulsado de la *Dozentenschaft*. (Citado por Hans Saner, editor de Karl Jaspers: *Notizen zu Martin Heidegger*, Piper, 1978). Eberhard Gruber me señala, con todo, que este mismo Baumgarten, tras haber sido reintegrado a la docencia, pronunció su tesis de habilitación en 1935 y enseñó filosofía en la Universidad de Königsberg desde 1940 a 1945. Le bastó haber declarado por escrito afirmando que nunca había tratado con el profesor Fränkel (*Op. cit.*, p. 15; cfr. igualmente: *Erinnerung an Karl Jaspers*, Piper, 1974, pp. 123-146). Como lo indica su actitud en 1945 (pronunció una *Schuldrede* en Göttingen, y se declaró cercano a los conjurados del 20 de julio de 1944), pero igualmente su polémica con Jaspers sobre el nazismo como «mal total», podemos suponer que Baumgarten no era en efecto un personaje demasiado claro. —Ello no resta un ápice al carácter odioso del gesto de Heidegger (se trata de una denuncia, no de una advertencia profesional) y no fue el único. Se recuerda, y los testimonios sobre este punto son dignos de crédito y coincidentes, que escribió un informe parecido sobre Max Müller, uno de los más brillantes —y fieles— alumnos suyos. A quien le preguntara, tras la guerra, por qué había creído oportuno indicar a las autoridades que Max Müller no era «favorable» al régimen, Heidegger contestaba —insondable simpleza o perfidia infinita— «porque era verdad».

(En «*Martin Heidegger, ein Philosoph und die Politik*» se puede consultar el testimonio de Max Müller en los *Freiburger Universitätsblätter*, Heft 92, Juni 1986, Rombach Verlag, pp. 13-22. Me parece igualmente que nos podemos fiar del testimonio de Karl Löwith, sin encono y también abrumador: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933, Ein Bericht*, J.B. Metzler, 1986, particularmente pp. 32-45 y 56-59. Va de suyo que los testimonios y las informaciones se multiplican. Elizabeth de Fontenay, en un artículo publicado por *Le Messager Européen*, I, 1987 («Fribourg-Prague-Paris / Como el ser, el desamparo se dice de muchas maneras»), cita algunos otros ejemplos recogidos en la tesis de N. Blondel-Parfait, *Theorie pratique, Histoire d'une erreur*, Universidad de París, I, 1986. Y conocemos las investigaciones en Alemania de Hugo Ott y de Bernd Martin. El trabajo de los historiadores no ha hecho más que empezar. Sin embargo, dudo que

ciados en el 66. Manteniendo su firma tan sólo abajo —o en cabeza— del *Discurso del Rectorado*, él mismo señalaba de dónde venía su desacuerdo con el régimen, su desacuerdo político: de prácticamente todo; desde el nacionalismo obtuso de Leo Schlageter a la política internacional (la cuestión de la SDN) y al tratamiento «socialista» de la cuestión del trabajo, incluso habiendo acuerdo sobre la necesidad de una revolución nacional y social. Por lo mismo, insistir sobre lo que él rechazó de plano (el fijar la *Judenplakat*, el auto de fe, la destitución de decanos por razones políticas o raciales, la «ciencia politizada»), él mismo marcó dónde situar con claridad lo que a sus ojos resultaba inaceptable: y es manifiesto, sea lo que sea lo que se haya dicho, que era en el antisemitismo. Pero lo inaceptable no impidió el compromiso, y el compromiso lo fue con un «movimiento» para el cual el antisemitismo era principal y no procedía de una excrescencia ideológica cualquiera con respecto a la cual se pudiera o no estar de acuerdo. Adhiriéndose al nazismo, todo lo breve e incluso digno que fuera, uno se adhería necesariamente a un racismo. Y si se creía posible «separar» el racismo del «movimiento», entonces no sólo se cegaba uno sobre la naturaleza real y sobre la «verdad» del «movimiento», sino que pensaría que la victoria del «movimiento» bien valdría un poco de racismo: el antisemitismo pasaba al computo de pros y contras.

Hablando de los intelectuales en 1933, de sus amigos, de los que tenían «sus teorías sobre Hitler» («¡Teorías fantásticas, apasionantes, sofisticadas y de altas miras, por encima del nivel de las divagaciones habituales!»), Hannah Arendt tiene razón, ciertamente, al decir: «Se trataba de gente que, como lo diré inmediatamente, se vio atrapada en su propia trampa (la trampa de sus propias construcciones). Lo que se produjo como consecuencia, ellos no lo habrían querido. [...]

puedan aportar algo decisivo. No es en los pequeños compromisos (o en los grandes) de Heidegger, ni en las declaraciones y proclamaciones del 33-34, una vez más, donde, filosóficamente hablando, se juega lo esencial).

Son siempre [...] gente que ha hecho ocasionalmente algo durante unos meses: no ha matado ni denunciado»².

Y sabemos además que en la mayor parte de los casos Hannah Arendt perdonó, a Heidegger inclusive, para lo cual estaba en su perfecto derecho. La cuestión, no obstante, no es ésa. La cuestión es que dichos intelectuales, y en todo caso Heidegger, no dijeron nada tras la guerra. No lo dijeron en público y de acuerdo con su propia responsabilidad —que es la responsabilidad del pensamiento— cuando el hundimiento del Tercer Reich reveló lo que reveló y que de hecho era algo *apocalíptico*. Lo que equivale a decir: la cuestión es que dichos intelectuales, y en todo caso Heidegger, rechazaron admitir que, en el fondo, el deber del pensamiento incluía el afrontar esa cosa y el hacerse cargo de ella.

Hannah Arendt dice acerca de Auschwitz (¿será éste el único nombre que queda?) el «abismo» que fue su revelación: «Antes nos decíamos: pues bien, tenemos enemigos. Forma parte del orden de las cosas. ¿Por qué un pueblo no habría de tener enemigos? Pero ha sido todo lo contrario. Es como si el abismo se hubiera abierto ante nosotros porque nos habíamos imaginado que todo lo demás se podría arreglar de alguna manera, como siempre puede suceder en política. Pero esta vez no. Esto nunca debió haber ocurrido. Y con ello no me refiero al número de víctimas. Hablo de la fabricación sistemática de cadáveres, etc., no tengo necesidad de extenderme al respecto. Auschwitz no debió haber ocurrido. Allí ocurrió algo que no alcanzamos a dominar por completo». Pero ella misma, inmediatamente después, respecto de los intelectuales que no habían querido, en el 33, lo que se revelaría diez años más tarde, añade: «Por consi-

² «Sólo permanece la lengua materna», transcripción de una entrevista a Günter Gaus, difundida en la segunda cadena alemana el 28 de octubre de 1964. Retomado en la edición francesa de *la Tradition cachée (Le Juif comme Paria)*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, ed. Christian Bourgois, 1987.

guiente, me pareció que debería haber un fondo en este abismo», queriendo decir con ello que, a pesar de todo, «las cosas se han arreglado con multitud de gente». Una vez más, estaba en su derecho. Pero la pregunta permanece: ¿será que el silencio de algunos, y en todo caso a los ojos de Hannah Arendt, del mayor de entre ellos, puede poner fondo a tal abismo? Es lo que yo no creo, y el asunto versará en adelante sobre la naturaleza de este abismo.

La única frase en que, desde mis conocimientos, Heidegger evoca el abismo es una frase pronunciada en 1949 en una de sus conferencias, la única que permanece inédita, del ciclo de las cuatro Conferencias de Bremen sobre la técnica (pero la encontramos citada en el libro de Wolfgang Schirmacher, *Technik und Gelassenheit*, Karl Alber, Freiburg, 1984; y figura igualmente, si bien no citada expresamente, en el libro de Otto Pöggeler³). Dice así:

La agricultura es ahora una industria alimentaria motorizada, lo mismo, en cuanto a su esencia, que la fabricación de cadáveres en los campos de exterminio, lo mismo que los bloqueos y la reducción de países a la hambruna, lo mismo que la fabricación de bombas de hidrógeno.

Esta frase es escandalosamente insuficiente.

No es insuficiente en lo que supone acercar la técnica a la exterminación en masa. Desde este ángulo es, al contrario, absolutamente justa. Pero es escandalosa, y en consecuencia piadosamente insuficiente, porque omite el señalar que, *para lo que es esencial*, en su versión alemana (¿pero qué nación europea dejó de mostrarse atenta? Ni siquiera Francia, ni los países de la *Mitteleuropa*, ni los del fascismo latino), el exterminio en masa fue el de los judíos, y eso constituye

³ Estas cuatro conferencias, habidas con el título *Einblick in das was ist*, fueron parcialmente publicadas en el opúsculo: *Die Technik und die Kehre*, Neske, 1962.

una diferencia inconmensurable con la práctica económico-militar de bloqueos o incluso con el uso del armamento nuclear, por no hablar de la industria agro-alimentaria... Que Heidegger no pudo, ni probablemente quiso, pronunciar esta diferencia, he aquí lo que resulta estrictamente —y para siempre— intolerable.

La razón es en extremo *simple*: es que la exterminación de los judíos (y su programación en el marco de una «solución final») es un fenómeno que *para lo esencial* no proviene de ninguna otra lógica (política, económica, social, militar, etc.) que no sea la espiritual, aunque haya sido degradada, y en consecuencia, *histórica*. En el apocalipsis de Auschwitz se trata ni más ni menos que de Occidente, en su esencia, lo que se ha revelado —y que no cesa desde entonces de revelarse—. Y es al pensamiento de este acontecimiento al que Heidegger ha faltado.

¿Por qué Occidente se ha revelado allí? Es decir, ¿donde está la diferencia inconmensurable entre el exterminio y cualquier otro fenómeno técnico?

En cuanto proyecto sistemático dirigido por una ideología, tenemos ciertamente fundamentos para pensar que el exterminio no es una realidad nueva en Europa. No quiero hablar sólo de las persecuciones seculares, obstinadas, en las que los judíos fueron las víctimas, sino de todos los muertos en masa —no importa cuál haya sido la cantidad de víctimas, una masa comienza donde empieza una colectividad— para los cuales una Idea sirvió a modo de razón: desde la masacre de Melos que desveló la Democracia ateniense ante sí misma y la precipitó en su declive, la lista de los modelos históricos de exterminio: destrucción de Cartago, Inquisición, Trata de Negros y masacres coloniales, etnocidio americano, etc., es larga. Sabemos que el Ángel de la Historia, según Benjamin, tiene el rostro vuelto hacia un montón de ruinas y de desolaciones y la Historia de la cual es Ángel es la de Occidente. (¿Pero qué civilización no se ha fundado sobre el crimen?). Estos ejemplos, no obstante, tienen en común

el que en cada caso la masacre está relacionada con una situación de guerra o de disensión civil, existe un contexto propiamente político, económico y militar, los medios son los de la lucha armada o los de la represión judicial y policial, una fe o una razón preside la operación. Y esto vale aún, cualquiera que sea la enormidad o amplitud de los hechos, para la forma estalinista de esta misma operación, incluyendo Camboya.

En el caso de Auschwitz, no hay nada de eso —a pesar de las apariencias (ideología potente, estado de guerra, terror policial, organización totalitaria de lo político, capacidad técnica considerable, etc.)—. Y ello por dos razones: los judíos, en cuanto tales, no suponían en el 33 un factor de dimensiones sociales (como no fuera en la fantasía, bien entendido); no representaban ninguna fuerza política o religiosa homogénea, no ofrecían siquiera el aspecto de una cohesión social determinada. A lo sumo podríamos decir, simplificando mucho el problema de la asimilación, que ellos formaban una minoría religiosa o histórico-cultural. Pero no amenazaban Alemania como los medos amenazaban la Confederación ateniense, los heréticos la Cristiandad, los Protestantes el Estado de derecho divino, los Girondinos la Revolución o los kulaks el establecimiento del socialismo. Ellos no eran una amenaza en cuanto *decretados* como judíos, es decir, elemento heterogéneo, sino para una nación en sufrimiento por su propia identidad o por su existencia, y en efecto afrontando por otra parte amenazas interiores y exteriores muy reales. Pero creo que sabemos suficientemente que la «amenaza judía» surge de una proyección.

La segunda razón es ésta: los medios de exterminio no fueron, en última instancia, ni militares ni policiales sino industriales (y es por ello por lo que la frase de Heidegger es absolutamente justa). Bien entendido que el ejército y la policía eran imprescindibles para las investigaciones, los traslados, la administración de los campos e incluso una parte de las matanzas. Pero en su aspecto «final» la anu-

lación no conservaba ya ninguno de los rasgos de la figura clásica o moderna de la opresión sistemática. Ninguna de las máquinas inventadas para obtener confesiones o arrepentimientos, u organizar el espectáculo edificante del terror, resultaba ya útil. Los judíos eran tratados como se «tratan» los desechos industriales o la proliferación de parásitos (de donde, sin duda, la siniestra broma del «revisionismo» sobre el Zyklon B: pero decir que el Zyklon B servía para el despiojamiento es la mejor «prueba» de las cámaras de gas: medios químicos y cremación). Por eso las máquinas utilizadas a este efecto, o «adaptadas» (pero no inventadas, como se inventó la Virgen de Nuremberg, la rueda o la guillotina), eran máquinas banales de nuestras zonas industriales. Como Kafka comprendió mucho antes, la «solución final» consistía en tomar al pie de la letra las seculares metáforas de injuria y desprecio: chusma, canalla; y de dotarse con los medios técnicos para una tal literalidad efectiva.

Esta operación de pura higiene o de salubridad (no solamente social, política, religiosa, cultural, racial, etc. sino también *simbólica*) no tiene parangón alguno en la historia. En ninguna parte, en ningún tiempo, se había visto tal voluntad de limpiar y de hacer desaparecer totalmente una «suciedad», compulsivamente y sin el menor ritual. Hablar de «Holocausto» es un contrasentido interesado, igual que invocar un mecanismo «victimario» arcaico cualquiera. No existe el menor aspecto «sacrificial» en esta operación en la que lo que estaba calculado, con frialdad y con la máxima eficacia y economía (y no en un instante de delirio o de histeria), era una *eliminación* pura y simple. Sin huella ni resto. Y si es verdad que la época es la del cumplimiento del nihilismo, entonces en Auschwitz es donde este cumplimiento tuvo lugar en la forma informe más pura. Dios efectivamente ha muerto en Auschwitz; en todo caso, el Dios del Occidente greco-cristiano, y no es por casualidad que los que lo han querido aniquilar fueran los testigos, en este Occidente, de un origen distinto del Dios que se había venerado y pensado —si es que no se

trata incluso de un Dios distinto, libre de su captación helénica y romana y obstaculizando precisamente por ello el programa del cumplimiento⁴.

Por eso este acontecimiento del exterminio, en lo que respecta a Occidente, es la terrible revelación de su esencia.

⁴ Dios murió en Auschwitz, esto es evidentemente lo que Heidegger nunca *dijo*. Pero todo induce a pensar que podría haberlo dicho si hubiera querido, es decir, si hubiera consentido dar cierto paso que es quizá el de la valentía. (Comprendo, en rigor, que haya rechazado decir nada a los que, fortalecidos con el «derecho» de los vencedores, exigían explicaciones y que se les rindiera cuentas. Pero no comprenderé jamás que no haya dicho nada a los supervivientes, por ejemplo Celan, que *esperaban* que se pronunciara). En el testamento de 1945, tras haber evocado el pensamiento de Jünger sobre la dominación y la figura del trabajador, Heidegger escribe: «A partir de esta efectividad de la *voluntad* de poder yo veía ya entonces lo que *es*. Esta efectividad de la voluntad de poder se deja expresar también, en el sentido de Nietzsche, con la frase "Dios ha muerto". Esta frase la cité en mi *Discurso del Rectorado* y por razones esenciales. Esta frase no tiene nada que ver con la afirmación de un ateísmo vulgar. Significa: el mundo suprasensible, en particular el mundo del Dios cristiano, ha perdido toda fuerza de actuación en la historia (cfr. mi conferencia de 1943 sobre la sentencia de Nietzsche "Dios ha muerto"). ¿Si fuera de otro modo, la Primera Guerra Mundial hubiese sido posible? Y ante todo, si fuera de otro modo ¿la Segunda Guerra Mundial habría podido devenir posible?». Y algunas líneas mas abajo, evocando la historia del periodo nazi, Heidegger pronuncia el nombre de *Unheil* que es la palabra para decir el mal radical, el desastre, la privación de toda gracia: «Los que en la época estaban tan versados en profecías que veían ya por adelantado lo que habría de ocurrir —yo no tenía tales poderes— ¿por qué han tardado casi diez años para emprender la lucha contra la plaga (*Unheil*)?». ».

Propongo denominar *cesura* a tal acontecimiento, en el sentido que Hölderlin le concedió al término.

Sabemos que para Hölderlin la estructura de la tragedia está regulada y es por ello calculable. La regla de esta estructura es la de la alternancia (*Wechsel*) o la de la sucesión rítmica de las representaciones (*Vorstellungen*). Hölderlin denomina «representación» (a la cual añade el sentimiento y el razonamiento) al modo según el cual un héroe trágico, es decir «el hombre entero», definido kantianamente como un «sistema de receptividad», se desenvuelve sobre una escena «en la medida en que está bajo el influjo del elemento», es decir, de lo divino. Esta alternancia o este intercambio de representaciones da su estatuto al *agón* trágico o a lo que Hegel describirá, por su parte, como el conflicto entre las dos potencias divididas de la sustancia ética. Para Hölderlin, en cambio, el intercambio agonal («todo es discurso contra discurso») tiende más al equilibrio que a la mera consecución. No es, como piensa Hegel, porque ninguno de los polos del conflicto puede arrastrar al otro sino porque, dice, «el *transporte* (la palabra es francesa) trágico está en verdad vacío, y es lo más carente de enlace». Y añade:

Por eso, en la sucesión rítmica de las representaciones, por donde se (re)presenta (*sich darstellt*) el *transporte*, lo que denominamos en métri-

ca la cesura, la pura palabra, la interrupción antirrítmica, se hace necesaria para remediar (*begegnen*) el intercambio desencadenado de las representaciones en su culminación, de modo que no sea ya un intercambio de representaciones sino la representación en sí misma la que aparezca.

Desde el punto de vista formal esta definición de la cesura no ofrece la menor dificultad: si la tragedia es un *agón* regulado entre dos representaciones de lo divino que se van exasperando (como lo señala en cada «escena» el paso al recitado simétrico y, en la estructura de conjunto de la tragedia, la «elevación a los extremos») y si la ley (*Gesetz*) en la tragedia es más bien la ley del equilibrio, entonces la cesura, la suspensión antirrítmica, resulta estructuralmente necesaria para garantizar este equilibrio. Esto quiere decir que el momento de la cesura es el momento en que la verdad del conflicto de las representaciones aparece como tal: la representación aparece allí «en sí misma». Y Hölderlin indica que en las dos tragedias de Sófocles que él analiza, *Edipo Rey* y *Antígona*, la cesura está cada vez —pero en lugares distintos (comienzo o fin) según el tipo de tragedia (moderna o antigua) que ejemplifican *Edipo Rey* y *Antígona*— en la intervención de Tiresias. Según explica, Tiresias «hace su entrada en el curso del destino, como el vidente que posee una visión sobre la potencia de la naturaleza [*Naturmacht*, otro nombre para lo divino], la cual, trágicamente, arranca al hombre de su esfera vital, en el punto medio de su vida interior, para arrebatarlo a otro mundo, la esfera excéntrica de los muertos».

La cesura, la intervención de Tiresias (y el «remedio» de la exasperación del *agón*) sólo se explica por la naturaleza del «transporte» trágico, arrancamiento y arrebatación, puro éxtasis que condena al hombre «bajo el influjo del elemento» (del Dios) a la «esfera excéntrica de los muertos». Y de hecho:

La (re)presentación (*Darstellung*) de lo trágico descansa ante todo en que lo enorme (*das Ungeheure*), cómo el Dios-y-hombre se acopla y

cómo, sin límite, la potencia de la naturaleza y lo más íntimo del hombre devienen Uno en el furor, se concibe por el hecho de que el devenir-Uno ilimitado se purifica (*sich reiniget*) mediante una separación ilimitada.

Aún allí, no resulta muy difícil reconocer un eco traspuesto metafísicamente de la *katharsis* aristotélica. La tragedia representa, por la muerte del héroe, la separación infinita de esta pura monstruosidad o enormidad (*hybris*), que es la colusión infinita del hombre y del Dios, su «acoplamiento» y su «devenir-Uno en el furor». De esta manera, la tragedia tiene como efecto propio el de «purificar» el «transporte vacío» del entusiasmo. La lección de la tragedia es rigurosamente kantiana y por consiguiente con forma judaica («Kant es el Moisés de nuestra nación»): al hombre definido como «sistema de la receptividad» el *intuitus originarius*, el transporte propiamente meta-físico, le está prohibido. Comentando un fragmento de Píndaro que titula *La ley* (*Das Gesetz*), Hölderlin escribe: «Lo inmediato, a los mortales como a los inmortales, les resulta imposible. Pero la mediatez rigurosa es la ley». Es esta ley la que funda y ordena la tragedia. La podemos denominar *Ley de la finitud*¹.

En la tragedia, pero también en la historia, de la que la tragedia es más que emblemática (ella es en realidad su matriz estructural o, si se prefiere, la Ley trágica es la historicidad misma), la ley de la finitud adquiere la forma del «desvío categórico» del Dios, que hace *imperativo* para el hombre el tener que volverse hacia la tierra. Momento de la separación ilimitada pues, que «cesura» al Dios y al

¹ Por eso, como toda obra, la tragedia es calculable. El principio y la justificación de este cálculo son la Ley misma. Se anuncia así en el comienzo de las *Observaciones*: «Tenemos entre los hombres, respecto de cada cosa, que atender ante todo a que es algo, es decir, que es cualquier cosa cognoscible por el medio [*Mittel* para el cual Hölderlin, entre paréntesis, pone su equivalente en francés: *moyen*] de su manifestación [*Erscheinung*], que su modo de condicionamiento puede estar determinado y enseñado».

hombre, los cuales desde entonces, «con el fin de que el curso del mundo no tenga lagunas y que *la memoria de los Celestes no se pierda, se comunican en la forma olvidadiza de la infidelidad*; puesto que la infidelidad divina es lo que se retiene mejor (*behalten*: guardar en la memoria)». Y de hecho es la Ley misma.

Esta paradoja de la fiel infidelidad —del respeto a la Ley— que evidentemente rige la lógica misma de la tragedia, que es siempre una lógica infinitamente paradójica (una infinita paradoja), la presenta Hölderlin del modo siguiente:

En un momento así el hombre olvida, a sí mismo y al Dios, y se convierte, de modo piadoso, ciertamente, en un traidor. —En el límite extremo de la pasión (*Leiden: pathos*) no queda, en efecto, otra cosa que las condiciones del tiempo y del espacio—.

En este límite, el hombre se olvida de sí porque está por completo en el interior del momento; el Dios, porque no es nada más que tiempo; y los dos son infieles, el Tiempo porque en un momento así se vuelve categóricamente y porque en él el comienzo y el fin ya no se dejan sencillamente rimar; el hombre, porque en el interior de ese momento tiene que seguir el desvío categórico y así, en la continuación, ya no podrá igualarse a la situación inicial.²

Este texto necesitaría un extenso comentario. Retengo únicamente lo siguiente: primero, en la culminación del sufrimiento trágico, del *pathos*, o sea, en el momento en que el hombre sufre y soporta al Dios, «no queda ya... otra cosa que las condiciones del tiempo o del espacio», dicho de otro modo, *nada*, si es que el espacio y el tiempo como «condiciones» en el sentido kantiano son «formas puras» o «formas vacías», anteriores a toda «afección» posible³. El «momento»

² Hölderlin, *Œuvres*, Gallimard, 1969, p. 958. (He modificado la traducción de F. Fédier).

³ Véase, sobre este punto, Jean Beaufret, *Hölderlin et Sophocle*, reed. Gérard Monfort, 1983.

trágico es un momento vacío o nulo —nulidad de la inmediatez— un puro hiato o pura síncope, interrupción «antirrítmica» del decurso o de la sucesión. El Dios se da inmediatamente como abismo, el *Khaos* de su retirada. Por ello en una nota anterior a las *Observaciones*, Hölderlin había definido la (re)presentación trágica como esta (re)presentación única o «el signo = 0». Y hay que destacar que este momento, que es momento de «olvido» —de sí y del Dios— es la condición de posibilidad de toda memoria y de toda (infiel) fidelidad, es decir, de todo pensar. Segundo, ante esta inmediata retirada de lo inmediato, a este desvío «categórico», que es pura y simplemente la *catástrofe*, es necesario que el hombre se le someta imperativamente. En la forma propiamente griega de lo trágico, esta sumisión es inmediatamente la muerte. Destino de Antígona: «El Dios se presenta en la figura de la muerte». En la forma «moderna» de lo trágico, en cambio (y es a esto a lo que se hace alusión aquí), la sumisión es la aceptación de la mediatez, es decir de la finitud. El destino de Edipo, la figura del exceso de saber (el «ojo de más»), que es también nuestro destino (para Hölderlin, como para tantos otros, Occidente es edípico), es el de la «errancia en lo impensable». En este caso, no obstante, el destino procede de que una vez que el Dios, es decir, el Tiempo (Zeus es conocido como «Padre del tiempo» en la traducción de *Antígona*), ha re-vuelto —y este es el corte trágico, el advenimiento de la nada, el acontecimiento puro—, comienzo y fin ya no riman, y el hombre de este destino «a continuación [...] ya no puede sencillamente igualarse a la situación inicial». Y Hölderlin añade: «Así se alza Hemón en *Antígona*. Así también Edipo en el punto mediano de la Tragedia de Edipo». La escansión trágica abre así una temporalidad irreversible a la vez que discordante (o desacordada): lo que sucede después de la cesura no se igualará jamás con lo que había antes, el fin no se parecerá jamás al comienzo. El hombre «cesurado», literalmente, ya no se repone.

La tragedia sofocleana era para Hölderlin (como para Hegel, pero

con distinta profundidad) el «testamento» de la experiencia griega de lo divino, es decir, el documento que atestigua la necesaria retirada de lo divino. Por este concepto, como para Hegel también (al menos el Hegel que precede a Hegel), detentaba el secreto de la historicidad, si es que el destino de la historia no es más que el cumplimiento errático de la Ley de la finitud (y ahí, como cada uno sabe, Hölderlin no tiene probablemente ningún punto en común con Hegel). En estas condiciones —manteniendo la distancia o no, poco importa, con la «teología» holderliniana— probablemente no es imposible elevar la cesura al rango de un concepto, si no del concepto, de la historicidad. Cesura sería lo que en la historia interrumpe la historia y abre a una nueva posibilidad de historia o bien cierra toda posibilidad de historia. Pero en este punto es necesario hacer dos precisiones:

1. Cesura sólo puede decirse de un acontecimiento puro, es decir, vacío o nulo en el que se revela —sin revelarse— una retirada o la nada.

2. No hay cesura sino para interrumpir o cortar un intento de inmediatez (una desmesura), es decir, una falta frente a la Ley —*histórica*— de la finitud.

En el caso de Auschwitz —ese «acontecimiento sin respuesta», dice Blanchot— esos dos requisitos están, como se dice siniestramente, «satisfechos». Y por una única vez, creo, en la historia moderna (por eso Auschwitz abre, o cierra, una historia completamente distinta de la que hemos conocido hasta aquí). Exceptuado esto —pero igualmente lo cambia todo—, Auschwitz es el lugar de una disociación: los que sufren la «desviación categórica» en la figura inédita, no de la muerte misma, sino de la depuración simple (degradación sin calificativo de la *kathársis*) no son los que han querido la inmediatez ni los que han cometido la falta, son aquéllos sobre los que éstos han, literalmente, descargado (degradación, siempre incalificable, de la *kathársis*), convirtiendo Auschwitz, no menos literalmente, en la *descarga* de Alemania (y de Europa). No puedo pronun-

ciarme sobre el sentido «teológico» de Auschwitz, si es que lo hay (aunque el «silencio de Dios», más despiadado que su retirada, me parezca sobrepasar todo lo que el *páthein* humano pueda aguantar). Todo lo que puedo decir es que Auschwitz surge de un más allá de lo trágico, a la vez más y menos que trágico: más porque la separación infinita es absolutamente hiperbólica, menos porque ninguna (re)presentación es posible de ello y porque Auschwitz es justamente —insistiré en ello— el deyecto de la idea occidental de arte, es decir, de la *téchne*.

Es lo que Heidegger, lamentablemente, él que entendía de cesuras (¿qué es el *Ereignis* después de todo sino cesura?), y sólo Heidegger, puede permitirnos dar a comprender; él, quien, no obstante, se negó obstinadamente a reconocer en Auschwitz la cesura *histórica* de nuestro tiempo.

POSTSCRIPTUM 2

Me cabe ahora contestar, partiendo de lo expuesto, a las múltiples objeciones que, con distintas procedencias, se entrecruzan y en cierto modo convergen.

Ante todo, se me cuestiona: ¿por qué hacer de Auschwitz —del Exterminio— un acontecimiento único o excepcional? Hubo, habrá, aún hay otros Auschwitz; Auschwitz no es más que una de entre otras muchas masacres de masas que la historia reciente, dado el despliegue de la técnica, multiplica y sistematiza. No habría ninguna diferencia específica en esta elección de víctimas ni en la de los medios empleados; nada permitiría distinguir a Auschwitz y, en definitiva, Heidegger tiene razón.

Esta primera objeción se profiere a partir de dos series de razones diferentes.

De antemano se postula que la «elección» de Auschwitz reconduce en realidad, imperceptiblemente, al antisemitismo que se trataría de combatir (y aún más cuando no hago mención de los gitanos, de los homosexuales, de los disminuidos psíquicos, ni de los comunistas, etc.). Es el argumento según el cual el filosemitismo sería nada más que el reverso del antisemitismo y como tal, con frecuencia, sospechosamente revelador (como se han apresurado, últimamente, a comunicarle a Maurice Blanchot). Este argumento se desdobra en

un segundo que espero no deformar si lo condenso en términos propios: ¿habrá algún otro sentido además del teológico-político, léase sencillamente teológico (o peor, «místico»), aun pretendiendo escapar del racismo que rechazamos, al «privilegiar» de este modo solamente a los judíos de entre todas las víctimas? Y entonces se me discuten, desde esta perspectiva, las referencias que haya podido hacer a la muerte de Dios o a la interpretación *histórica* que propongo de la cesura trágica (mi «visión de la historia» no sería solamente «idealista» sino también catastrófico-mística).

Por otro lado, se me recuerda que los campos, hayan tenido o no cámaras de gas, son sólo una de las formas — y ni siquiera una de las más «espectaculares»— de la explotación tecno-capitalista y que desde este punto de vista no constituyen de ningún modo una excepción. Se me alinea entre los «exterminacionistas» (categoría ésta, lo ignoraba, que se opone a los «revisionistas») y así yo habría perpetuado el gesto interesado de distintas propagandas, tanto en el Este como en el Oeste, que se han apresurado a denunciar el Mal nazi, la barbarie o la monstruosidad demoníaca para disimular mejor o minimizar sus propios hechos (masacres y deportaciones, torturas, explotación a muerte del Tercer Mundo, etc.), los cuales son en realidad de la misma naturaleza que el Exterminio.

La objeción, así presentada, tengo a bien someterla a discusión aunque no consigo encontrarla aceptable. Quiero decir que:

1. Desde el punto de vista en que me sitúo (se trata de un debate con el pensamiento heideggeriano de la Historia, pero *conducido desde los términos de este pensamiento*), no veo qué lógica, como no sea la «espiritual» o la «histórica», pueda presidir el Exterminio. Si se quiere, el Exterminio surge como consecuencia de una pura decisión metafísica, inscrita por lo demás en la misma doctrina nacionalsocialista. Ello no supone que yo desprecie el carácter técnico, en el sentido que Heidegger concede al término (afirmo explícitamente lo contrario). Y ello no significa tampoco que separándola de

otras lógicas (económicas, militares, políticas, etc.) la considere como ilógica o irracional. Significa, en cambio, y tal es el sentido del debate, que cuando se piensa la Historia a partir del despliegue de la metafísica y se reclama a este respecto la responsabilidad de Occidente —lo que Heidegger no dejó de hacer— no se puede pasar por alto la masacre de los judíos, en tanto que se trata precisamente de la masacre *de los judíos*. Aquel que sabía decir a sus estudiantes y a sus auditores del semestre de verano de 1936 que con Spinoza no nos encontramos ante «filosofía judía» sino filosofía cartesiana (lo que, en su época, era valiente), podía, llegado el tiempo y sin duda mejor que otros, tomar la medida del Exterminio en tanto que acontecimiento «espiritual» e «histórico». En consecuencia, trato —a pesar de él pero a causa de él— de tomar tal vara de medir y de preguntarme cuales serían las consecuencias para el mismo Occidente, indisociablemente greco-judío-latino, de esta voluntad que él manifestó de eliminar «el elemento judío». Sabíamos que existía un antisemitismo secular (con un fundamento esencialmente religioso). Sabíamos que el occidental es un criminal (a decir verdad no es el único, pero ha sabido dotarse de medios incomparables). Sabíamos incluso, o podíamos adivinar, que Occidente había siempre odiado algo en sí mismo. ¿Podíamos, entonces, adivinar que iba a culminar en lo que él mismo proclamaba como su verdad, en sí mismo y para sí mismo, en este cálculo y esta planificación del asesinato de los que él decretaba, despreciando la más elemental evidencia, que no pertenecían a Occidente o lo socavaban desde el interior?

2. Precisamente para evitar cualquier «pathos exterminacionista» es por lo que no he hablado de las otras víctimas de la masacre, cuya suerte provenía de la misma lógica exterminacionista (y desde este punto de vista concedo sin dificultad que el nazismo no tiene nada de excepcional), pero no de la misma lógica «simbólica», si se me permite expresarme de este modo. Ello no quiere decir que el horror llega a su colmo si las víctimas son pequeñoburgueses europeos,

ustedes o yo (en el exterminio técnico de masas, el horror, o algo peor aún, llega por todas partes a su culminación), o que los judíos posean un privilegio cualquiera (histórico, «cultural», ético, etc.) respecto de los gitanos, por ejemplo. En la consideración de tales asesinatos —y por lo que se refiere, en consecuencia, al dolor— no veo qué sentido tendría el privilegiar sea lo que fuere. Pero quiero decir que la *significación metafísica* del asesinato no es la misma. Una vez más, los genocidas o las voluntades genocidas, los exterminios de enemigos internos o externos, las eliminaciones, sean declaradas o secretas, rituales o científicas, de «elementos» sociales estimados «nocivos» constituyen legión en la historia, y el nazismo desde esta óptica no aporta innovación alguna. Lo mismo se podría decir de las masacres «inútiles», gratuitas o aberrantes y de las considerablemente cuantiosas que se originan en el fanatismo metafísico o religioso. Pero el invento de la «cuestión judía» en la Europa moderna, sobre la base de la culminación de la ideología occidental (la tecnociencia), sin motivos religiosos —ni por lo demás otros cualesquiera, sobre ello incidiré más adelante—, y el «tratamiento» de esta cuestión, sobre la misma base, poseen una dimensión distinta. La «ciencia» marxista no exigía tampoco que Stalin deportara a los tártaros a Crimea o que llevara a cabo el asesinato de Katyn (lo exigía quizá desde la concepción que él sostenía, el Gulag, pero el Gulag con sus millones de muertos no es Auschwitz). La «ciencia» que reclamaba para sí el nacionalsocialismo y tras ella su idea de Europa y de Occidente nos conducen, en cambio, directamente a Auschwitz. No hay «filosemitismo» alguno en esta constatación y tampoco se trata de una prórroga a un antisemitismo vergonzoso o insidioso, sino del hecho de hacerse cargo, al menos para el pensar (iba a decir: lo demás me concierne, pero no es verdad), de una cuestión que Europa, y no solamente Alemania (aunque sobre todo Alemania), ha puesto «en el orden del día». Irreversiblemente, creo.

3. Puesto que se me recuerda que la idea de una «amenaza judía»,

política o social, léase cultural, proviene de la fantasmagoría o del constructo, sostengo que no solamente la elección de las víctimas (según la pertenencia a la supuesta «raza judía»), sino también los medios empleados para la eliminación, carecen de relación alguna con aquellos contraejemplos que se aducen en contra mía. La repugnante discusión sobre las cámaras de gas no debe hacernos olvidar que no existía la menor justificación económica para la «concentración», ni que los campos, de los que Auschwitz es el símbolo, estuvieran destinados de hecho al exterminio y no a la producción. Cuando los «marxistas» hacen de Auschwitz un caso entre otros de explotación capitalista moderna (y mundial), sin establecer ninguna diferencia cualitativa con las matanzas que en este siglo se han llevado a cabo (y que se siguen perpetrando) en nombre de la explotación, este «aplastamiento» sistemático (e innoble cuando se sabe quién se aprovecha de ello) carece de un mínimo rigor y falta a la causa a la que quiere servir. (Es verdad que éstos niegan toda diferencia fundamental, a este respecto, entre las dos vertientes del capitalismo, el de Estado y el liberal, así como entre los regímenes o las formas políticas que se contraponen más o menos, estalinismo, fascismo, dictaduras, democracias). Afirmo expresamente que el Exterminio ha sido objeto de una explotación política interesada. Pero eso no es una razón para rechazar un análisis de su especificidad. Lo repito: la frase de Heidegger, en cuanto considera el Exterminio como un fenómeno técnico, es «absolutamente justa». Pero la técnica, y él lo sabía, no se reduce a una mutación en el registro de la producción o de la explotación (Heidegger también habló, en la «Superación de la metafísica», del hombre convertido en «materia prima»), ni a un cambio de escala en la fabricación de armamento: fuera cual fuera la inscripción en su pórtico de entrada, Auschwitz no era un campo de trabajo como no fuera en la ficción oficial, y las cámaras de gas y los hornos crematorios no son armas.

4. Por último, no comprendo como se puede considerar proce-

dente de la teología, o incluso de la mística, no sólo el «privilegio» que yo habría concedido a los judíos (¿hará falta recordar quiénes son los responsables de este extraño «privilegio?»), sino también la referencia que hago al *filosofema* de «la muerte de Dios» o a la cesura según Hölderlin. Tomo aquí la sentencia de Nietzsche «Dios ha muerto» tan sólo en cuanto que figura en el *Discurso del Rectorado* en posición central y que Heidegger no deja de mencionarla cuando habla del nihilismo o evoca, respecto de la Segunda Guerra Mundial, lo *Unheil* (véase la nota 4 del capítulo 4). En cuanto a la cesura —estando de acuerdo en que vierte sobre la historia un momento más bien catastrofista— tengo el cuidado de separar el concepto del soporte teológico, que es efectivamente el que tiene en Hölderlin. Que se me reproche el sacrificar lo histórico a lo *histórico*, lo concedo sin el menor problema: he intentado, en efecto, elaborar como *histórico* un «acontecimiento» que el propio Heidegger se limita, aparentemente, a colocar en el amontonamiento de las consecuencias. No sé si lo consigo del todo, se trata de un intento —y de ello soy perfectamente consciente— que requiere un largo y difícil trabajo sobre la historicidad y aquí tan sólo esbozo una indicación. Pero esta indicación no debe nada, precisamente por la temática misma, a la teología. (En cuanto a lo «místico» —¿pero qué se entiende por ello?— me reservo una respuesta). Si la teología no está en el trasfondo habrá que buscar entonces del lado de la simbolización, como es el caso en Bataille con la ejecución de Luis XVI. Pero requeriría desarrollos distintos, aunque sólo fuera porque habría que dar cabida, en las consideraciones, a los pensamientos de Hegel y Nietzsche sobre la historia o retomar (lo que no quiere decir precisamente aceptar) lo que la historiografía romántica trató con el concepto de «simbólico». Mi pregunta es ésta: ¿será suficiente invocar la técnica (o el Capital) para clasificar el nazismo? ¿Será suficiente incluso una definición filosófica del nihilismo? Mi respuesta negativa es quizá insuficiente. La pregunta, en cualquier caso, merece ser planteada —estoy convencido de ello.

Una segunda objeción, que corre en sentido inverso, me pone de antemano en un aprieto: digo que no hay el menor aspecto «sacrificial» en la *operación* de Auschwitz y se me contesta, desde un lugar en donde las palabras no se pronuncian a la ligera: sí.

Mi propósito al negar este aspecto sacrificial era, ante todo, el de descartar las interpretaciones religiosas y teológicas, las cuales, dejando a un lado cuestiones de fe, no consigo dejar de considerar, en el fondo, como satisfechas y consoladoras, e incluso, como he dicho, «interesadas» en tanto que concuerdan con la versión psicopatológica y demoniaca del nazismo y, como tales, sobre todo en Estados Unidos, entran en el proceso de disculpa del mundo denominado «libre» (la teleserie americana *Holocausto* es al respecto reveladora; en ello estaba pensando y no en *Shoah* o en los poemas de Celan). En segundo lugar, es verdad que guardo cierta reticencia filosófica en cuanto a las interpretaciones antropológicas del sacrificio, en particular cuando se fundamentan en el análisis del mecanismo victimario y de la violencia mimética, aunque no niegue la eficacia explicativa (he intentado explicarme al respecto en «Typographie» in *Mimesis Desarticulations*, Aubier Flammarion, 1975). Mis intenciones no iban más allá de lo siguiente: quería indicar que la masacre había sido un hecho de funcionarios. Pues bien, reconsiderando la cuestión me pregunto ahora si en un plano distinto, que obligaría al menos a reelaborar la noción antropológica de sacrificio, no se debería hablar justamente de sacrificio. Por otra parte, es una confesión de hallarme ante una pura y simple pregunta embarazosa y la dejo como tal. Si se prefiere, en este caso, me reservo la respuesta. O remito sin más al *Comment taire?* de George Steiner¹.

¹ Éditions Cavaliers Seuls, Ginebra, 1987.

6

Mi hipótesis, esencialmente, es que no hay que buscar «la política de Heidegger» en el discurso del 33 (este discurso, incluyendo el *Discurso del Rectorado*, es de antemano demasiado comprometido), sino en el discurso posterior a la «ruptura» (o «retirada») y que pretende ser una «explicación» con el nacionalsocialismo en *nombre de su verdad*. Como en el 33, pero de un modo más decisivo, este discurso tiene en el fondo un único tema: la *téchne*, y es precisamente por eso por lo que puede resultar esclarecedor respecto de la naturaleza real o profunda del nazismo.

Téchne, la palabra, se traducirá a lo largo de estos «tiempos sombríos», e incluso más allá de ellos, invariablemente por *Wissen*, saber. Con al menos una notable inflexión: en 1933, la *téchne* asociada a *theoría*, se relacionaba con *enérgeia*, y ésta por su parte interpretada como «*am-Werk-sein*», que se puede efectivamente traducir en este contexto, como lo hace Granel, como «estar-al-trabajo» [*être-au-travail*]. Dos años más tarde ya no tiene que ver con *enérgeia* en este sentido, sino que el discurso de la *téchne*, que entre tanto deviene discurso sobre el arte, culmina con la definición del arte en su esencia como «*ins-Werk-setzen*», puesta en obra de la *alétheia*. La obra ha sustituido al trabajo y es ahí, me parece, en el trasfondo «político» de este discurso, donde está la sustitución del nacionalsocialismo por lo que yo denominaría un nacionalesteticismo. Se trata de una inmen-

sa diferencia, donde se juega nada menos que la esencia del nazismo. Y con ello de lo político.

Apartemos entonces la cuestión del «trabajo» y, en consecuencia del «socialismo». Granel, a este respecto, dijo lo que había que decir¹, y encuentro que el tema es relativamente menor o subordinado en el pensamiento de Heidegger; si no, no habría sucumbido tan rápidamente (es una de las raras concesiones filosóficas al índice programático del nacionalsocialismo y, por ello mismo, a la época que estaba vigente también en la época de Marx y en la del Nietzsche de Jünger). Mucho más difícil es, por contra, afrontar la cuestión del arte. ¿De qué se trata?

En el testamento de 1945 Heidegger nos da una indicación muy clara al respecto. Ante todo, explica cuál fue el sentido profundo de su compromiso:

El rectorado de 1933/34, acontecimiento insignificante por sí mismo, es sin duda el síntoma de la situación metafísica en la que se encuentra la ciencia en cuanto a su esencia; ésta ya no puede determinarse con intentos de renovación; el cambio esencial que la metamorfosea en pura técnica ya no puede detenerse. Aquí está lo que yo no había alcanzado a reconocer hasta los años siguientes (cfr. *Cómo en los tiempos modernos la concepción del mundo tiene su fundamento en la metafísica*²). El rectorado era un intento de ver en el «movimiento» recién llegado al poder, más allá de sus insuficiencias y sus groserías, un elemento positivo y posibilitador de traer quizá algún día un recogimiento sobre la esencia occidental e histórica de lo que es alemán (*das Deutsche*). No es cuestión el negar que entonces creía en tales posibilidades y que para ello renuncié al oficio propiamente dicho de pensar

¹ También Pierre Rodrigo, *Le Producteur et le Travailleur. (leur portée ontologique chez Marx et Heidegger)*, tesis, Universidad de París I Panteón-Sorbona, 1983.

² Conferencia pronunciada en 1938 y publicada tras la guerra en *Chemins*, bajo el título «La época de la imagen del mundo».

en favor de una acción en cuanto administrador. De ninguna manera deberá atenuarse lo que mi propia insuficiencia en la función haya ocasionado. No obstante, con estas perspectivas no se alcanza lo esencial de lo que me determinó a encargarme de dichas funciones. Los distintos modos de juzgar este rectorado en el horizonte de la actividad universitaria corriente pueden, a su manera, ser justos y de derecho. Pero no alcanzan jamás lo esencial. Y hoy es aún menos posible que entonces abrir a ojos ciegos el horizonte de esto esencial.

En pocas palabras, Heidegger recuerda las dos claves de su adhesión: la precipitación tecnicista de la ciencia, es decir del saber o de la *téchne* en su definición greco-occidental, algo que ahora considera irreversible, pero que doce años antes le parecía exigir de la Universidad —que a sus ojos debía mantenerse en guardia— un cuestionamiento radical de su esencia; y, en estrecha relación con esta primera clave, la cuestión del destino espiritual de Alemania o, para retomar los términos utilizados aquí, el de la «esencia occidental e histórica de lo que es alemán» (François Fédier tiene razón al ver en el uso de *das Deutsche* una cita de Hölderlin). Heidegger, cuando se pretende juzgar su actitud, enlaza entonces con esto «esencial» jamás alcanzado, cuyo horizonte «es ahora aún menos posible que en la época [en el momento de irrupción del «movimiento»] abrir a ojos cegados»:

Lo esencial es que nos sostenemos en medio del acabamiento del nihilismo; que Dios ha «muerto»; y que todo espacio-tiempo para la divinidad está obstruido y cubierto. Pero también que un comienzo de curación (*Verwindung*) del nihilismo se anuncia en el pensamiento poético y en el canto de lo que es alemán (*das Deutsche*), poesía, lamentablemente, para la cual los alemanes aún carecen de oído porque se afanan en organizarse según los patrones de medir del nihilismo que les rodea y desconocen la esencia de una recapitulación (*Selbstbehauptung*) histórica³.

³ *Op. cit.*, p. 86. Modifico la traducción de Fédier tan sólo en *geschichtlich*,

Pues bien, esto mismo —el que un «comienzo de *Verwindung* del nihilismo se anuncie en el pensamiento poético y en el canto de lo que es alemán»— Heidegger nunca lo dijo en el 33. En cambio, a partir de su «retirada» se convierte en su mensaje más constante, en el cual el motivo, por decirlo así, único es éste: no habrá salvación para Alemania, es decir, posibilidad para que ella, en cuanto pueblo, pueda inscribirse en la historia (occidental-mundial) si los alemanes no se ponen a la escucha de Hölderlin, al cual hasta ahora, en cuanto pueblo que se quiere como tal o busca afirmarse como tal, no han prestado la menor atención.

¿Qué significa este propósito? Esquemmatizando excesivamente, podemos asignarle un triple alcance:

1. En la decepción con el proyecto de *Selbstbehauptung* de la Universidad y, en consecuencia, de Alemania misma, la ciencia (que sostenía todo este proyecto)⁴ cede paso al arte, en este caso al «pensamiento poético». Ello no supone de ningún modo una renuncia a la ciencia o al pensar. Pero indica seguramente una inflexión en la

que el vierte [en francés] sencillamente por «*historique*» y para el cual sostengo traducirlo por «*historial*», que ha terminado por imponerse. Pero no suscribo la traducción que él propone de *Verwindung* y de *Selbstbehauptung*, incluso comprendiendo las consideraciones que nos hace: «Curación» no dice, de ninguna manera, la proximidad de *Verwindung* y de *überwindung*, es decir, la distancia calculada frente a Nietzsche; en cuanto a «recapitulación», tomado en el sentido que pretende darle Fédier (o Beaufret), resulta un término prácticamente inaudible, y ello si pensamos que *Selbstbehauptung* se comprende *ante todo* como «autoafirmación». Con operaciones de este tipo, Fédier atenúa de hecho el discurso heideggeriano y se hurta a lo esencial, a todo su vigor y toda su claridad. En el 45, Heidegger habla aún fuerte y claro de autoafirmación *histórica* de Alemania.

⁴ El *Discurso del Rectorado* definía a la ciencia como «el medio que determina más íntimamente a todo el Dasein como pueblo y como Estado». El asunto concernía a los griegos.

interpretación de la esencia del saber, o sea, de la *téchne*. Sustituir la ciencia por el *Denken und Dichten* no está exento de consecuencias. Al menos en lo que se refiere al proyecto de institución o de (re)fundación *histórica*, será el arte en primer lugar el que será pensado como poseedor de la capacidad de abrir la posibilidad de un *Dasein histórico*. La tercera de las conferencias sobre «El origen de la obra de arte» es perfectamente esclarecedora a este respecto. Ni por un instante el esquema de la historicidad que justificaba en el 33 el llamamiento a la autoafirmación está puesto en tela de juicio. La *Introducción a la Metafísica* (1935) reafirma con fuerza que no hay posibilidad de fundación como no sea la repetición de la grandeza del comienzo griego en cuanto esta grandeza, como grandeza, está aún en reserva para el porvenir, es decir, ella misma aún por venir. Y este tema ya no proviene, de hecho, de la concepción nietzscheana de la historia, como aún lo deja entender *Sein und Zeit*, sino que se funda en la interpretación-traducción de los griegos por Hölderlin: Alemania accederá a sí misma y a la historia cuando sea capaz de hacer resonar lo no dicho y lo no pensado, pero ya proferido, aún encerrado en la palabra griega. Puesto que entonces habrá encontrado su lengua propia.

2. El arte puede ser visto como el donante de esta función porque en su esencia es *Dichtung* y porque, por su parte, la *Dichtung* es pensada como esencialmente *Sprache* (Langue) y ésta como *Sage*: mito. Sólo un mito, dicho de otro modo, puede permitir a un pueblo acceder a su lengua propia y desde ahí situarse en la historia. La misión *histórica* del poeta es conceder su lengua a un pueblo. Tal fue, recuerda la *Introducción a la Metafísica*, la misión de Homero con los griegos. Tal sería para los alemanes, la misión de Hölderlin, si consintieran en escucharle.

3. «Mito» debe entenderse aquí en su sentido estricto: la *palabra* de Homero ha dado sus dioses a Grecia. En la «noche del mundo» y en «tiempo de desamparo» que el nihilismo sólo puede agravar, en donde no se distingue la diferencia entre el día y la noche y donde el

desamparo ya ni siquiera es sentido, en esta «época» golpeada por la doble negación del «ya no» de los dioses huidos y del «aún no» del Dios por venir, la voz de Hölderlin es esta voz profética o angélica que anuncia el Dios por venir y le prepara la venida, es decir, «descubre» al nombrarlo el «espacio-tiempo» de la sagrado.

Estos temas, sobre los que se estructura su pensamiento acerca de la historia (y en consecuencia su «política»), Heidegger los recoge — reelaborándolos de principio a fin— de una larga tradición alemana que se origina en la Jena de Schiller (y no de Goethe), los Schlegel y Hölderlin, Schelling y parcialmente del «joven Hegel» y que, por medio de Wagner y Nietzsche, acaba por imponerse, o en todo caso domina bajo distintos aspectos, en la Alemania de los años 30 no refractaria al «movimiento». Sin tener en cuenta el extremado rigor de Heidegger y la profundidad con la que retoma esta tradición, se trata ni más ni menos que de un romanticismo, como aparece con evidencia en «pensadores» más débiles (Spengler, por ejemplo). Además, es tal romanticismo el que estructura, bajo su aspecto caricaturesco (para uso de las masas) o de modo más elaborado (pero degradado aún), la ideología oficial —no siempre demasiado homogénea— del Reich. Goebbels usa ese lenguaje, pero también Rosenberg, Bäumler o Krieck. En todo este tema que concierne al arte, la competencia con la *Weltanschauung* (el concepto favorito de Hitler) del partido y de los «maestros pensadores» será muy dura y Heidegger, fuera cual fuera la diferencia (abismal) de su lenguaje y de su pensamiento, se hallará siempre en una peligrosa —y por lo demás, claramente percibida— cercanía con el lenguaje y el «pensamiento» del nacionalsocialismo. Aunque sólo fuere porque quiere producir su verdad.

No obstante, al menos por dos rasgos decisivos, el discurso heideggeriano resulta absolutamente irreductible al del romanticismo⁵:

⁵ En realidad, desde el punto de vista filosófico, es *completamente* irreductible al romanticismo por la sencilla razón de que el romanticismo, en

1. Heidegger tiene en su más alto grado de consideración la *Estética* de Hegel —la meditación «más amplia» sobre el arte que posee Occidente, porque está «pensada desde toda la metafísica»— y el veredicto que en ella se contiene en lo que respecta al final o a la muerte del arte. Lo que significa que la cuestión permanece siempre, en cuanto *cuestión*. Es la de la posibilidad de un gran arte (es decir, de un arte comparable al de los griegos), que permanece aún más como cuestión porque un comienzo de respuesta sólo podrá aportarse si, y sólo si, el pensamiento es capaz de abandonar, respecto del arte, el lenguaje de la estética, que por otra parte es el lenguaje de toda la filosofía desde Platón y Aristóteles, es decir, precisamente desde el final del gran arte.

2. Heidegger se aparta de las tres estrategias de lo moderno que atraviesan lo que yo denomino aquí romanticismo, a saber: dos estrategias respecto de lo antiguo —la estrategia dialéctica inventada por Schiller (lo sentimental posee en sí y por sí mismo la oposición entre lo ingenuo y lo sentimental) y la estrategia del renacimiento representada por Wagner y el primer Nietzsche— y una estrategia sobre la supuesta liberación de lo antiguo, y en consecuencia de la autocreación, de la que se percibe un eco confuso en Rosenberg. Nada moderno se constituye, de hecho, sin inventarse una relación con lo antiguo. Lo moderno se sostiene, incluso en su totalidad, en tal invención. Pero allí donde las dos primeras estrategias asignaban una antigüedad (una Grecia), aunque fuese ésta más arcaica y más auténtica, más profunda que la que sirvió de modelo al Renacimiento y al clasicismo (esta antigüedad arcaica es, bien entendido, lo que acaba por denominarse «dionisíaco» en Nietzsche, pero resulta impensable sin su opuesto, es decir, sin su puesta en

su estricta definición, supone como fundamento una metafísica del sujeto. Denomino aquí romanticismo, desde el punto de vista de la filosofía del arte y de la historia, la tradición que proviene, directamente o no, del idealismo alemán.

forma), Heidegger, en cambio, directamente vinculado con Hölderlin, «inventa» una Grecia que nunca ha visto la luz del día: la repetición, en el sentido heideggeriano, es repetición de lo que no ha advenido y es, por otra parte, lo que convierte en vana la utilización de la palabra «estrategia»⁶.

Pero, sean cuales fueren estas diferencias —que abren un foso infranqueable con todo romanticismo y *a fortiori* con el nacionalsocialismo—, ello no impide que el discurso heideggeriano sobre el arte, en su proyecto *histórico* (político), arroje una luz precisa sobre la esencia, más o menos mantenida oculta en los discursos dominantes a este respecto, del nacionalsocialismo.

Ésa es la razón por la cual, creo, podemos arriesgarnos con el término «nacionalesteticismo».

⁶ Me permito en este punto remitir a mis ensayos: «Hölderlin et les Grecs» y «L'Antagonisme» in *l'Imitation des Modernes Galilée*, 1986.

Hacia 1935-1936, desde sus circunstanciales exilios en Dinamarca, Brecht y Benjamin lanzan la consigna que se ha hecho ya clásica: frente a la «estetización de la política» habría que oponer la «politización del arte». En su sintaxis (el vuelco) esta posición es de tipo marxista. No obstante, concuerda extrañamente con esa otra consigna — la «ciencia politizada» — que los estudiantes de la N.S.D.A.P. oponían poco antes al rector Heidegger. La «politización», es verdad, está en el comienzo de la lógica «totalitaria», la cual, en la época, no respetaba a nadie. Aún así, tratándose del nazismo, el veredicto hacía indiscutiblemente justicia: la «estetización de la política» formaba parte, y muy esencialmente, del programa nacionalsocialista o de su proyecto.

En apoyo de esta tesis, entre innumerables documentos, citaré una carta pública del Dr. Goebbels dirigida a Wilhelm Furtwängler, aparecida en el *Lokal-Anzeiger* del 11 de abril de 1933¹. A Furtwängler, que había protestado contra la discriminación racial en materia de arte y la amenaza que ello suponía para la música alemana de no admitirse como único criterio el del «arte de calidad contra arte sin calidad», Goebbels le contesta:

¹ Citado en Hildegard Brenner, *La Politique artistique du national-socialisme*, trad. Lucien Steinberg, Maspero, 1980, p. 273.

Está usted en su perfecto derecho de sentirse artista y de considerar incluso las cosas de la vida desde un punto de vista artístico. No obstante, ello no implica que usted sostenga una posición no política respecto del fenómeno de conjunto que se desarrolla en Alemania. La política es también un arte, quizá el arte más elevado y más vasto que exista y nosotros, que damos forma a la política alemana moderna, nos sentimos como artistas a los cuales les ha sido confiada la elevada responsabilidad de formar, partiendo de la masa bruta, la imagen sólida y plena de un pueblo. La misión del arte y del artista no es tan sólo la de unir, va mucho más lejos. Es su deber crear, dar forma, eliminar lo que es malsano y abrir el camino a lo que es sano. Igualmente, en tanto que hombre político alemán, no puedo dejar de reconocer mi conformidad con este *único* criterio de separación que existiría según dice usted: el que separa el arte de calidad y el arte sin calidad. El arte no debe ser sólo de calidad, debe también surgir del pueblo o, más exactamente, sólo un arte que crezca íntegro en el *Volkstum* podrá ser, a fin de cuentas, de calidad y significar algo para el pueblo al cual va destinado.

No hay que tomarla por una declaración aislada. No en Goebbels, para quien se trataba de uno de sus temas favoritos («la política es el arte plástico del Estado»²) ni en la mayor parte de los grandes ideólogos del régimen. Es por el contrario un motivo central, como así lo comprendió perfectamente Hans Jürgen Syberberg, en sintonía directa con la intuición brechtiana-benjaminiana. Sigo citando porque es absolutamente necesario. Destacando ante todo *La Sociedad sin gozo*, libro escrito desde lo más profundo del «desamparo» alemán tras el reto en Alemania de *Hitler, una película de Alemania*³:

² Esta frase procede de una «novela de juventud» de Goebbels. Ha sido citada por Paul de Man en «Hegel on the sublime» in *Displacement = Derrida and After*, Indiana University Press, 1983.

³ *La Société sans joie (De l'Allemagne après Hitler)*, trad. J.B. Roux, editor Christian Bourgeois, 1981, p. 75-76.

El Tercer Reich como obra de arte total del Occidente pervertido. Hemos tomado la costumbre de sonreír ante el capítulo «Hitler y el arte», o de relegar a un segundo plano su arquitectura, su pintura, su literatura o su música, comparadas con las vanguardias artísticas. Pero, como para tantos otros fenómenos del Tercer Reich, es justamente en esta materia capital para él donde podemos observar la unión de la tradición y de los signos anunciadores del arte por venir.

Podemos también reconocer la voluntad artística del Tercer Reich en algo completamente ajeno, por ejemplo, en la disposición de sus autopistas. Hemos mantenido desde siempre el hábito de difamar estas autopistas, un producto, a nuestro modo de ver, del socialismo que pretendía seducir haciendo desaparecer el desempleo, un programa de creación de puestos de trabajo; o, entonces, de rebajarlas al rango de refinadas vías estratégicas en previsión de guerras futuras. El problema del desempleo y de su reducción merece por sí solo toda nuestra atención, y si hay un punto sobre el cual Hitler no pueda ser condenado o refutado es justamente éste. Por otra parte, las operaciones militares han despertado interés en genios como Leonardo da Vinci y muchos más. Pero dejándolos a un lado, examínese, obsérvese la inserción de las autopistas en el paisaje: son las rutas y los caminos modernos de un país que Hitler concebía como una obra de arte total, de un gran parque en el seno de una cultura industrial y campesina. Con esta perspectiva, estas autopistas se extienden a través del paisaje de la sociedad industrial de masas como paseos entre los jardines de los castillos de la época feudal o los parques municipales de la época burguesa, por ejemplo.

La Riefenstahl. Hitler sabía lo que representaba esta película. Pues bien, también nos acostumbramos a no tener por la película sino un interés meramente peyorativo, como si se la hubiera querido utilizar exclusivamente con fines propagandísticos. Y podemos preguntarnos si él no quiso en realidad organizar Nuremberg tan sólo para la Riefenstahl, como ciertos elementos permiten suponer y, yendo un poco más lejos, si toda la Segunda Guerra Mundial no habrá sido dirigida como una película de gran presupuesto para ser proyectada junto con las noticias vespertinas en su búnker. [...] La organización artística de

estas ceremonias de masas registradas en celuloide así como las del naufragio, formaban parte del programa conjunto de este movimiento. Hitler veía en la guerra y en sus noticiarios de actualidad su epopeya heroica. Las actualidades guerreras continuaban el *Triunfo de la voluntad*, el Nuremberg de Riefenstahl. Nos hemos preguntado con frecuencia por qué Hitler, que no dejaba de destacar cuánto amaba Alemania y cuán dispuesto estaba a identificarse con ella, por qué Hitler destruyó esta Alemania y de este modo, por qué la dejó oscurecer aceptando tan rápidamente renegar de su amor y de su lealtad. Pero es justo ahí, en esta identificación por la que Hitler se iguala a Alemania, donde reside la explicación: fue el suicidio espantoso y total de Hitler en la forma de Alemania.

Estas últimas líneas constituyen una evidente alusión al *Götterdämmerung* de la Tetralogía wagneriana. Y además Syberberg lo pone de inmediato en relación: «Así es como la victoria final de Hitler y el Tercer Reich no se dio en los campos de batalla sino más tarde, después de la guerra, en el escenario de los mitos, en Bayreuth, por medio de uno de sus discípulos más íntimos, Wieland Wagner». Ello no significa que Syberberg «se adhiera» de alguna manera al esteticismo wagneriano del nacionalsocialismo aunque mantenga, en cuanto a Wagner, una relación compleja como lo atestigua su *Parsifal* (que es en el fondo un intento desesperado para sustraer a Wagner del nacionalesteticismo, siguiendo una estrategia, sutil y violenta a la vez, al re-destacarlo). Syberberg es, por el contrario, el primero que denuncia la estética degradada, «enkitscheada» del nazismo: él retuvo la lección de Adorno⁴. La intuición de Syberberg es más profun-

⁴ En una de las últimas secuencias del *Hitler*, el narrador (proteiforme) Koberwitz, se dirige en estos términos a Hitler, al que hace responsable — en todos los niveles — de la inexistencia definitiva de Alemania: «[...] Nos has arrebatado los atardeceres, los crepúsculos de Caspar David Friedrich. Has «enkitscheado» la vieja Alemania con tus imágenes simplistas de obreros y de campesinos. [...] Lamentable artista, fracasado en la política como verdugo, adulado como nunca un hombre lo fue antes. Cómo explicarte esto

da y en cierto modo toma al pie de la letra, y radicaliza, el veredicto brechtiano-benjaminiano: el modelo político del nacionalsocialismo es el de la *Gesamtkunstwerk* porque, como lo sabía muy bien el Dr. Goebbels, la *Gesamtkunstwerk* es un proyecto político, es el *Festspiel* de Bayreuth convertido, para Alemania, en lo que las grandes Dionisiacas habían sido para Atenas y para Grecia entera: el lugar donde el pueblo, reunido en su Estado, se da a sí mismo la representación de lo que él es y de lo que lo funda como tal. Lo que no quiere decir sin más que la obra de arte (la tragedia, el drama musical) ofrezca a la *polis* o al Estado la verdad, sino que lo político, ello mismo, se instituye y se constituye (y se re-funda regularmente) en y como obra de arte. Es lo que dice, a su manera, el narrador del *Hitler*:

Lo confieso, he realizado un sueño. La obra de arte del Estado, de la política y del pueblo. El intento de llevar a las masas a la victoria por su propia fuerza interior. De dar forma a una bella raza, modélica para todas las demás, según el viejo esquema, doblemente milenarista, que cualquier estudiante conoce bien. Como aquél del inglés Darwin sobre la lucha por la existencia, como el mito wagneriano, de *Rienzi* a *Parsifal*, Alemania como obra de arte total y como modelo. Anuncio la muerte de la luz, la muerte de toda vida y la muerte de la naturaleza, el final⁵.

y cómo explicármelo a mí, y a los jóvenes, y a los niños que no han conocido la vida de antes, que todo el mundo ha olvidado, envenenada por la nueva herencia de tu época: el nuevo avatar del antiguo pequeño burgués. [...] Todo ha sido imposibilitado. Las palabras como magia, mito, servir, dominar, guía, autoridad, están destrozadas, esfumadas, borradas para la eternidad. Y nosotros estamos extinguidos. Aquí ya nada brota. Un pueblo entero ha dejado de existir en la diáspora del espíritu y de la élite». *Hitler, un film d'Allemagne*, trad. François Rey y Bernard Sobel, Seghers/Laffont, 1978, pp. 188-189).

⁵ *Hitler, un film d'Allemagne*, trad. François Rey y Bernard Sobel, Seghers/Laffont, 1978, p. 181.

El «viejo esquema» bimilenario que conoce cualquier estudiante (alemán) es por supuesto el esquema griego, y Syberberg, plenamente consciente, evoca «la obra de arte del Estado» en términos platónicos («cada uno su parte, cada uno en su lugar»⁶).

La obra de arte total es, seguramente, a los ojos de Syberberg, la cinematografía. Ratifica, además, no sólo los análisis desarrollados por Benjamin en «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica»⁷, sino la sospecha de Adorno sobre Bayreuth: esta

⁶ ¿Hará falta recordar la respuesta fundadora que el Ateniese de las *Leyes* dirige a los poetas trágicos que piden tener acceso a la ciudad, que él define? «¡Oh los mejores de entre los extranjeros! [...] componemos un poema trágico en la medida de nuestros medios, a la vez el más bello y el más excelente posible: dicho de otro modo, nuestra organización política toda ella consiste en una imitación de la vida más bella y excelente; y es justamente por eso que afirmamos, nosotros, constituir realmente una tragedia, ¡la tragedia más auténtica! En estas condiciones, si sois poetas, también nosotros lo somos, componiendo una obra del mismo género que la vuestra, vuestros rivales profesionales así como vuestros competidores, siendo los autores del drama más magnífico, ¡aquél precisamente en que sólo un código auténtico de leyes es el conformador de la puesta en escena natural, y en ello tenemos puesta la esperanza!» *Leyes*, VII, 817 b; trad. Léon Robin in Platón, *Œuvres complètes*, Gallimard, 1950, tomo II, p. 906).

Esta vieja escena, por no decir esta archiescena, de la «rivalidad mimética» entre el artista y la política es retomada en el *Hitler* de Syberberg. Al narrador Koberwitz, que le reprocha haber destruido el cine alemán, la marioneta de Hitler le responde: «¡Ah, te lo tomas con ese tono! Como Murnau, Lubitsch, Sternberg y Fritz Lang. Sabíamos que estabas en la Academia de Viena. Has podido convertirte en artista, arquitecto, cineasta. Construir mundos con el arte. Pero yo he debido realizar los míos en la política. No eres tú el que se ha sacrificado para dirigir los sucios asuntos de la política. Yo no lo eludí y he cumplido esta tarea lo mejor que pude, en conformidad con nuestras disposiciones y nuestras viejas tradiciones». (*Op. cit.*, p. 143). Pero evidentemente el tono ya no es el mismo...

⁷ En *Poésie et Revolution*, trad. M. de Gandillac, Denoël, 1971.

inmensa escena, esos personajes que declaman sobre el fondo de una música tempestuosa e ininterrumpida (y por esta razón «enterrada») todo ello es efectivamente, excepto el *medium* técnico (la *cámara oscura* de Edison, la «Black Mary», el «santo aparato» como decía Mary Pickford⁸), la propia estética hollywoodiense, la «*Soap Opera*» de masas. Ya⁹. Y Syberberg, de hecho, lleva muy lejos el diagnóstico del Tercer Reich como película: habla de ello como «revolución cultural» («[...] el arte para el pueblo. El derecho del pueblo a la autorrepresentación»), y si rechaza el estereotipo hollywoodiense de la «película-catástrofe», acepta en cambio su inversión: «la catástrofe en cuanto película»¹⁰. Hitler es «el mayor cineasta de todos los tiempos»:

Yo, SS Etterkamp, proyectista de Hitler, soy el hombre que conocía sus deseos más secretos, sus sueños, lo que él quería ser, más allá del mundo real. Cada día dos o tres películas: *Broadway Melody*, con Fred Astaire; *Blancanieves*, de Disney; *Mary Modèle*, con Heinz Rühmann; *Les Deux Phoques*, con Weiss Ferdl — le gustaban mucho Weiss Ferdl, y Moser, y Rühmann— *Los Nibelungos*, de Fritz Lang; sin parar veía *Le Punch flambé*, *Quax le casse-cou des airs*, *Les finances du grand-duc*, las operetas *Du grabuge pour Yolande*, y le he visto saludar a Jenny Jugo, Anni Ondra y Leni. Le he visto bromear con Grett Szlezak, Renata Müller, Olga Tscheskova, Paula Wessely y Lil Dagover. Le he visto contemplar películas francesas que él prohibía al pueblo. He visto a Goebbels ocultarle a Chaplin y ponerle *Lo que el viento se llevó*. Sí, quien tenga cine, tendrá el porvenir y el mundo, y sólo hay un porvenir, el del cine: y él lo sabía. A él, que le llamábamos Gröfaz (*grösster Feldherr aller Zeiten*) «el mayor estratega de todos los tiempos», unos

⁸ *Hitler, un film d'Allemagne*, trad. François Rey y Bernard Sobel, Seghers/Laffont, 1978, p. 190.

⁹ Adorno, *Essai sur Wagner*, Gallimard, 1967.

¹⁰ *Hitler, un film d'Allemagne*, trad. François Rey y Bernard Sobel, Seghers/Laffont, 1978, pp. 16-17.

con devoción, otros con maliciosa ironía. Él que fue, lo sé, el mayor cineasta de todos los tiempos¹¹.

La crítica concuerda aquí con la que en los años sesenta los situacionistas dirigían, desde el punto de vista marxista, a la «sociedad espectacular-mercantil». Syberberg hace decir a la marioneta de Luis II de Baviera: «Yo, Luis II, les había advertido. Advertido contra el business, los asuntos, el cine, el porno, la política como espectáculo, como espectáculo para la muchedumbre. Esparcimiento. El dinero debe volver, es una necesidad»¹². Los situacionistas, no obstante, cual haya sido la radicalidad de sus análisis, permanecían prisioneros de una especie de ensoñación rousseauiana de la *apropiación* —opuesta simplemente, finalmente, a todas las formas de *representación* (desde la imagen a la delegación del poder). No hay ningún simplismo de este tipo en Syberberg, sino un pensamiento riguroso de la irreversibilidad de la técnica. El simplismo es el precio, sin duda, de la virulencia revolucionaria y era, indiscutiblemente, necesaria para la puesta en evidencia de lo espectacular como tal¹³. Pero la lógica de la *téchne* es —siempre— más retorcida que el sistema de oposiciones simples en los que se pretende —siempre— encerrarla; es incluso lo que, por definición, destituye todo sistema de oposiciones, y es lo que Syberberg —desde su arte, que es también una técnica— no puede ignorar.

Pero por detrás de esta puesta en tela de juicio del devenir-cine del mundo y de la política, así como por detrás de las declaraciones enfáticas de Goebbels y de algunos otros, Syberberg tampoco ignora que, en efecto, se perfila una tradición bimilenaria, o al menos el sueño de

¹¹ *Hitler, un film d'Allemagne*, trad. François Rey y Bernard Sobel, Seghers/Laffont, 1978, p. 61

¹² *Ibidem*, p. 18 (cfr. p. 142: «Nada más que espectáculo. Todo para el arte, para el cine».).

¹³ Guy Debord, *La Société du spectacle*, Buchet-Chastel, 1967.

que esta tradición habrá engendrado en el pensamiento alemán desde el final de la *Aufklärung*. Y este sueño es de hecho el de la Ciudad como obra de arte.

Habría que distinguir: Schlegel, es cierto, no «sueña» como Hölderlin o Hegel, los cuales por su parte no «sueñan» como Nietzsche, por ejemplo. A pesar de ello, los rasgos en común existen y están perfectamente localizados (probablemente porque todos estos «sueños», tan distintos, están dirigidos por un «resto diurno» único: la lectura de Winckelmann). De entre estos rasgos, quisiera retener tres que me parecen determinantes:

1. Lo político (la Ciudad [*Cité*]) proviene de una *plástica*, formación e información, *ficción* en el sentido estricto. Es un tema profundo, sacado de los textos pedagógico-políticos de Platón (la *República* sobre todo) y que resurge bajo el manto de los conceptos de *Gestaltung* (figuración, instalación figural) o de *Bildung*, cuya polisemia es reveladora (puesta en forma, composición, organización, educación, cultura, etc.). Que lo político provenga de una plástica no significa, de ninguna manera, que la *polis* sea una formación artificial o convencional sino que, más bien, dice que lo político proviene de la *téchne* en el sentido más elevado del término, es decir, en el sentido en que la *téchne* es pensada como el cumplimiento y la revelación de la *physis* misma. Por eso la *polis* es igualmente «natural»: es la «más bella formación» que brota espontáneamente del «genio de un pueblo» (el genio griego), según la moderna, pero en realidad muy antigua interpretación de la mimetología aristotélica¹⁴.

¹⁴ Volveré sobre este punto. La interpretación de la *mimesis* como genio, don natural por el cual la *physis* llega a su cumplimiento, culmina en la tercera *Crítica* de Kant, pero es —desde Longino— uno de los temas dominantes del pensamiento de lo sublime. (He intentado mostrarlo en «La Vérité sublime», *Poésie* 38, 1986). Por ahí se encuentra la explicación de que la idea de la «bella formación» política pueda relacionarse con el conocido comienzo de la *Política* de Aristóteles, donde la ciudad, en general, es

2. Los griegos son el pueblo del Arte y, por este motivo, el pueblo político por excelencia. En Hegel, en sus cursos sobre Filosofía de la Historia¹⁵, se encuentra la versión definitiva, por así decir, de esta proposición. En su determinación fundamental, explica Hegel, el genio griego es tal que «la libertad del espíritu está condicionada y se relaciona, en lo esencial, con un impulso de la naturaleza»: «La actividad del espíritu no posee aún en sí misma la materia y el órgano para manifestarse, pero tiene necesidad del estímulo y de la materia de la naturaleza, no es aún la espiritualidad libre determinándose por sí misma, sino lo natural formándose en espiritualidad». Por eso «el genio griego es el artista plástico que hace de la piedra una obra de arte». Formulado de otra manera, esto conduce a afirmar que Grecia es sencillamente el lugar mismo de la *téchne* (o bien de la *mímesis*, es igual). Hegel, a fin de cuentas, lo dijo, y Alemania lo habrá pensado con él. Pues bien, las tres manifestaciones del genio griego así definido, en la presentación sistemática de Hegel, culminan en lo que Hegel denomina «la obra de arte política»: la obra de arte subjetiva es, en efecto, «la formación del propio hombre», la «bella corporalidad» que moldean, por ejemplo, los juegos en los que el cuerpo se

considerada «de naturaleza» (I, 2, 1252 b 30). Por lo demás, la justificación que da Aristóteles, con su apelación a una causa final, va en ese mismo sentido: «[...] toda ciudad es un hecho de naturaleza, si es verdad que las primeras comunidades lo son también ellas mismas. Puesto que la ciudad es la finalidad de éstas y la naturaleza de una cosa es su finalidad, puesto que lo que es cada cosa una vez que ella alcanza su completo desarrollo decimos que es la naturaleza de la cosa (*physis* debe comprenderse aquí en el sentido de forma) [...] Además, la causa final (*to ou eneka*), el fin de una cosa es su mejor bien y la plena suficiencia es, a la vez, un fin y un bien por excelencia». (trad. Tricot, Vrin, 1982, pp. 27-28). Si tomamos en cuenta, por otra parte, que esta «naturalidad» de la ciudad permite definir al hombre como *zoón politikón* y que el hombre sólo es tal en tanto *zoón lógon echon* (1253 a), el paso que habrá que dar es muy corto en la dirección del capítulo 4 de la *Poética*, en donde el hombre se define como *zoón mimetikótaton* (48 b).

¹⁵ *Philosophie de l'Histoire*, trad. J. Gibelin, Vrin, 1946, pp. 211-233.

transforma en el «órgano del espíritu» (procediendo de Winckelmann y relevado por las consideraciones de Hölderlin respecto de la «virtud atlética» de los griegos, este motivo atravesará la historia alemana hasta las olimpiadas del 36 y la política deportiva del Tercer Reich). La obra de arte objetiva es «la forma del mundo divino», el arte como religión (o a la inversa), en donde el objeto es «el concepto mismo del espíritu griego», es decir, la transformación de lo divino como «potencia natural» en «potencia espiritual» (este análisis descansa, lo sabemos, en la interpretación de la tragedia como lugar del conflicto entre antiguos y nuevos dioses, o como lugar de la división de la sustancia ética: más allá de la tematización propiamente hegeliana de este conflicto, se trata de un motivo constante en la tradición alemana, desde Hölderlin —incluso Schiller— a Heidegger; es el motivo de la doble Grecia). El Estado «reúne los dos lados [...] de la obra de arte subjetiva y objetiva»: «En el Estado, el espíritu es no sólo el objeto formado como divino, no sólo formado subjetivamente con la vista puesta en la bella corporalidad, sino que es un espíritu viviente, general —que es también espíritu consciente de sí mismo— de los individuos particulares».

Aquí poco importan las determinaciones particulares que el pensamiento de Hegel imprime en esta intuición. Nietzsche, por ejemplo, que en los años de *El nacimiento de la tragedia* tenía una intuición parecida¹⁶, no prestaba, a diferencia de Hegel, mas que una limitada atención a la democracia y al derecho. Ello no impide que tanto uno como el otro, tratándose de los griegos, hayan identificado lo político con la estética y que tal identificación esté en el origen del *agón* mimético en el que uno y otro (y muchos más con ellos y, a decir verdad, prácticamente todos, incluido Heidegger) han visto la única

¹⁶ Véase en particular el cuaderno 7 (finales 1870- abril de 1871) de los *Fragments Posthumes* de la *Naissance de la tragédie* (*Œuvres philosophiques complètes I*, Gallimard, 1977).

oportunidad para Alemania de poder identificarse y de advenir a la existencia¹⁷.

Podemos decir incluso que Hegel ha dado con la palabra exacta cuando habló de religión del arte. Entendía «religión» en el sentido más amplio, es decir, en el sentido en que el *religare* (una palabra latina y un modelo latino¹⁸) incluye lo político. Así lo entenderá Wag-

¹⁷ Ello es válido, en todo caso, para el «joven Hegel» que deploraba el que «el estado del hombre que la época ha retraído en un mundo interior, no puede, cuando quiere mantenerse en éste, ser más que una muerte eterna. [...] Su dolor está unido a la conciencia de los límites que le hacen despreciar la vida tal como le está permitida». Kostas Papaioannou, apoyándose en estos textos anteriores a 1806, describe con rigor este movimiento: «...la felicidad que emana de la "bella totalidad griega" es lo contrario de "la miseria" alemana que condena a los mejores espíritus a buscar refugio "en un mundo interior" carcomido por la desesperación y la "muerte". La idealización política de Grecia sirve ante todo de base para un triple ataque a la "nulidad política" de Alemania, al "apoliticismo burgués y al escapismo cristiano". Alemania "no ha sido nunca una nación" [...]; Alemania "no es un Estado"... Mientras que Francia está "lanzada a un inmenso experimento político" [...] los alemanes se muestran incapaces de defenderse y no aspiran sino a proteger su propiedad privada: para todo lo demás, "el poder del Estado les parece como algo ajeno que existe fuera de ellos" [...]. Por contra, "en el hombre libre, el ciudadano antiguo obedecía las leyes que él mismo se había dado. Sacrificaba su propiedad, sus pasiones, su vida, a una realidad que era suya" [...]; obraba (lo subrayo) para una "idea" y "ante esta idea su individualidad desaparecía"..."» (Hegel, Seghers, 1959, pp. 26-27).

Me imagino que es inútil recordar hasta qué punto Marx, por las mismas razones, se adhiere por completo a tal *protesta*.

¹⁸ Esta ambigüedad nunca será aclarada: en el *agón* mimético que sostiene con lo antiguo, Alemania, con la voluntad que se impone desde el *Sturm und Drang* de desmarcarse de la *imitatio* de estilo «latino» (a la italiana y sobre todo a la francesa: el contexto político es inmenso) busca otra Grecia que no aquella tardía que se transmitió a la Europa moderna por medio del filtro romano. En el fondo, si Alemania existe —y lo podemos ver en la frac-

ner. Y es así como Heidegger, que tenía todos los motivos para desconfiar de Wagner, le concederá el crédito de ser quien ha buscado la restauración en su posibilidad —a pesar del veredicto hegeliano de la «muerte del arte»— de algo así como un «gran arte»: «Relativamente a la posición histórica del arte, el esfuerzo tendiente a la obra de arte total permanece esencial. Sólo el nombre es significativo. Ello quiere decir, en primer lugar: las artes no deben ya realizarse unas junto a otras, sino concurriendo todas para formar indisolublemente una sola obra. Pero más allá de esta unión, mas bien cuantitativa y acumulativa, la obra de arte debe constituir una celebración de la comunidad popular: la religión misma»¹⁹.

tura que supuso la Reforma luterana, en la que el área de expansión no coincide por casualidad con el trazado de los *limes* imperiales— es como fuerza de resistencia a Roma y a todos sus lugartenientes (Francia desde Luis XIV hasta los dos Imperios napoleónicos, y aún más allá; el Zarismo, o sea, el cesarismo oriental en su forma tradicional o «socialista»). Alemania se inventa lo que yo denomino la doble Grecia, es decir una Grecia trágica, desgarrada por la división, ante todo sagrada, del teatro ateniense (*orchestra/skene*) para alcanzar un modelo más *arcaico* en el sentido pleno del término. Por eso, Alemania, habiendo descubierto el fondo oriental (místico, entusiasta, nocturno, salvaje: *natural*) de Grecia, en cambio se identificó regularmente con lo que podríamos denominar, desde un punto de vista histórico-político, el «orden dórico» de Grecia (lo «junoniano» en Hölderlin, lo «apolíneo» de Nietzsche: riguroso, delimitado, solar: *técnico*). Y es evidente que Roma, que recogió esta herencia únicamente con la condición de desembarazarse de las diabluras helénicas y de restituirla a su austera grandeza militar, campesina y cívica, se superpone a la imagen pretendidamente indemne de Grecia. El gesto inaugural del nacionalsocialismo no es menos romano, por esta razón, o menos espartano-romano, que el de los grandes fundadores de la Revolución, del Consulado o del Imperio. Había algo de Petronio en Wagner, y hubo algo de Nerón en Hitler. Syberberg meditó sobre un «*Qualis artifex pereo*» planetario.

¹⁹ Nietzsche I, trad. Klossowski, Gallimard, 1971, pp. 83-84.

3. En su esencia lo político es *orgánico*. Hay que hacer resonar dos veces la palabra y comprender bajo el *organon* el *ergon*. Es ahí donde se disimula la verdad de lo que llamamos «totalitarismo».

Decir que lo político es orgánico no significa sólo que el Estado es comprendido a la vez como «totalidad viva» y como obra de arte. El Estado es una noción aún demasiado abstracta, es decir, una realidad demasiado separada (y en este punto, exceptuando el último Hegel, prácticamente toda la tradición alemana está de acuerdo incluyendo a Marx y a Nietzsche). La organicidad esencial de lo político es en realidad infra-política, es decir, infra-social (en el sentido de la *Gesellschaft*). Es la organicidad de la comunidad: *Gemeinschaft*, o como lo dice Heidegger cuando comenta *La República*, *Gemeinwesen*. Es por consiguiente la organicidad del pueblo, del *Volkstum*, que nuestro concepto de «nación», si se le restituye a su sentido primero, vierte bastante bien en tanto que señala hacia una determinación natural o «física» de la comunidad, que sólo una *téchne* puede llevar a cumplimiento y revelar —si es que la *téchne* no es ella misma el arte, comenzando por el lenguaje (el habla)—. Si la *téchne* puede definirse como añadidura de la *physis*, por lo cual la *physis* se «desencripta» y se presenta —si podemos hablar de la *técnica* como *apofántica*, en el sentido aristotélico del término²⁰—, la *organicidad* política es la añadidura necesaria para la presentación y el reconocimiento de sí de una nación. Y tal es la función política del arte.

Huelga decir que —si no hemos hecho una mala interpretación de la esencia de la *physis*— nada fuerza a esta lógica política a fundarse en un biologismo y a sustituir la nación (o la comunidad de lengua) por la raza. Pero puede conducir a eso mismo desde que, con la autoridad de una «ciencia», la *physis* se deje interpretar como *bíos*. Mientras, se trata sólo de una consecuencia de la interpretación *orgánica* de lo político. El racismo —y particularmente el antisemitismo— es

²⁰ *Sein und Zeit*, § 7, volveré sobre este punto.

ante todo y fundamentalmente un esteticismo. (Por esencia, el «judío» es una caricatura: la fealdad incluso). Por eso el racismo mantiene una complicidad fundamental con un desencadenamiento masivo de la *téchne*. Y ello supone, en efecto, su radical mutación en tanto que *excrecencia*, la cual se revela como crecientemente veladora respecto de la *physis* a la que sobrepasa en sus límites, incapaz ya de verla u «olvidándola»²¹. Existe algo que podríamos denominar como una esencia «letal» de la técnica, lo que provoca que su «todo es posible» instale con efectividad, es decir, *opere*, si no lo imposible al menos lo impensable (el Exterminio, o la manipulación genética — que siempre está de actualidad).

El pensamiento *orgánico* de lo político halla su definición en lo que Jean-Luc Nancy propuso denominar el «inmanentismo» para susti-

²¹ En este sentido, Heidegger, en los últimos epígrafes de «Superación de la metafísica», habiendo evocado la «tierra devastada, que no debe servir ya sino para asegurar la dominación del hombre», y toda actividad humana reducida a la evaluación de lo que importa o no para la «vida», es decir, para la «voluntad de voluntad», puede escribir lo siguiente: «La ley oculta de la tierra conserva a ésta en la moderación que se contenta con el nacimiento y la muerte de todas las cosas, en el círculo asignado de lo posible, al cual cada una se conforma y que ninguna conoce. El abedul no traspasa jamás la línea de su posibilidad. El pueblo de las abejas habita en su posibilidad. Sólo la voluntad, instalándose en la técnica por todas partes, sacude la tierra y la fuerza a grandes fatigas, en la usura y en las variaciones de lo artificial. Ella fuerza a la tierra a salir del círculo de su posible, tal como se ha desarrollado alrededor de ella, y la empuja a lo que ya no es posible y que, en consecuencia, es imposible». (*Ensayos y conferencias*, trad. A. Preau, Gallimard, 1958, p. 113). Evidentemente es un recuerdo del coro del segundo *stasimon* de la *Antígona* (*Polla ta deina...*), comentado al menos dos veces en los años del nacionalsocialismo (cfr. *Introducción a la metafísica*, ya citada; y *Hölderlins Hymne «Der Ister»* (1942), tomo 53 de la *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1984). La *Introducción a la metafísica* se cierra con estos versos de Hölderlin: «Ya que el Dios soñador/ Detesta/ El crecimiento prematuro.».

tuir el término demasiado impreciso de totalitarismo. Aunque los motivos de la *totale Mobilmachung* (Jünger), del *totale Staat* (Carl Schmitt) o, en los italianos, del *Stato totalitario* (identificado con el *Impero romano*) no lo conviertan en algo completamente obsoleto²². Ni tampoco el trabajo de Hannah Arendt. Por «inmanentismo», Nancy entiende «una intención de la comunidad de los seres que producen por esencia su propia esencia como obra suya, es más, que producen esta esencia precisamente *como comunidad*»²³. Dicho de otro modo, en el inmanentismo es la misma comunidad, el pueblo o la nación, lo que es obra, según la asunción romántica de la obra como sujeto y del sujeto como obra²⁴: la «obra de arte viva», en efecto, lo que no le impide en absoluto, todo lo contrario, obrar como muerte²⁵.

²² Cfr. «Le soldat du travail», *Recherches* n.º. 32/33, septiembre de 1978.

²³ *La Communauté desoeuvrée*, Christian Bourgois, 1986 .

²⁴ Cfr. *L'Absolu littéraire*, Le Seuil, 1978.

²⁵ «[...] Las empresas políticas o colectivas en las que domina una voluntad de inmanencia absoluta tienen, como su verdad, la verdad de la muerte. La inmanencia, la fusión comunal, no comprende otra lógica que la del suicidio de la comunidad que se rige por ella. —También la lógica de la Alemania nazi no fue sólo la del exterminio del otro, del infrahombre exterior a la comunión de sangre y suelo, sino también, virtualmente, la lógica del sacrificio de todos los que, en la comunidad «aria», no satisfacen los criterios de la *pura* inmanencia, si bien [...] una extrapolación plausible del proceso habría podido representarse por el suicidio de la nación alemana ella misma lo que, por otra parte, no sería falso afirmar que esto en realidad tuvo lugar, en relación con ciertos aspectos de la realidad espiritual de esta nación» (*La Communauté desoeuvrée*, pp. 35-36)—. No estoy del todo de acuerdo: la lógica del «inmanentismo» —mas que temible— incluye ciertamente el crimen, es decir, ante todo el sacrificio. Pero es igualmente una lógica de la «voluntad de vida», o sea, de la «voluntad de sobrevivir» (el Reich de mil años). Es innegable que existe algo así como un gesto suicida en el desencadenamiento de la guerra, pero es precisamente este desencadenamiento el que precipita el Exterminio. La infinitización inmanentista pasa, de hecho, por la muer-

La infinitización o absolutización del sujeto, que se halla en el comienzo de la metafísica de los modernos, encuentra ahí su salida *operativa* propia: la comunidad manos a la obra y a la faena (nacional-socialismo como nacional-esteticismo) se obra —si se puede decir así— y se trabaja a sí misma, cumpliendo de este modo el proceso subjetivo por excelencia, es decir, el proceso de autoformación y de autoproducción. Por eso, este proceso halla su verdad en la «fusión comunal» (la fiesta o la guerra) o en la identificación extática con un Jefe que no representa ninguna especie de transcendencia sino que encarna, de modo inmanente, el inmanentismo comunitario. Y por ello el nacional-esteticismo está también sostenido por una voluntad de efectua-ción o de autoefectuación inmediata subyacente. Y en esta voluntad de inmediatez es en donde, precisamente, hubo una cesura, puesto que tal fue, en suma, la falta —la desmesura infinita— del nazismo.

te: «la comunidad de inmanencia humana» es una comunidad de muerte, si es que la muerte es pensada como «el cumplimiento infinito de una vida inmanente» (*Ibidem* p. 37). El Exterminio, con todo, no se corresponde con esta lógica. Ni con la de la exclusión del otro. Y en esto es en donde resulta más grave: no es tanto por la voluntad de anular pura y simple como a causa de esos a los que quiere anular, los judíos, en tanto que a ellos se les considera no ser ni en la comunidad ni fuera de ella, es decir, en tanto que son literalmente insituables o, lo que es lo mismo, de antemano impedidos de existir. Esta monstruosidad topológica tiene su origen en otra lógica distinta de la del inmanentismo; proviene de hecho de una mimetológica, lo que quiere decir que el inmanentismo furioso o delirante de la comunidad *orgánica* es él mismo dirigido por una *double bind* que divide o «esquiza», desde su proyecto, la intimidad comunitaria. Volveré sobre ello.

Por otra parte, en la lógica que trato de reconstruir aquí, hablaría gustoso de un violento fracaso de Alemania en su tentativa furiosa para apropiarse (identificarse) como tal y llegar a la luz de la historia. Alemania sería una *nación* a la que no le habría sido dado jamás el poder *nacer*, la pura contradicción de un sujeto político nacido-muerto y condenado a una «existencia» fantasmagórica.

A diferencia del despotismo de tipo estalinista y por tanto a diferencia del «totalitarismo» de tipo soviético, el nacionalsocialismo sigue mostrándose rebelde a los procedimientos del análisis político e ideológico. En el fondo permanece sencillamente «inexplicable» y, en ese sentido, no cesa de acosar la conciencia moderna en cuanto algo así como un «posible» por siempre en potencia, a la vez puesto en reserva e inminente en nuestras sociedades. El nacionalsocialismo no se presentó en ningún momento como una política determinada—incluso si su «ideología» lo fuera completamente, Hannah Arendt lo señaló lucidamente—, sino como la *verdad* de lo político. En cuanto tal, expuso a la luz del día, para de inmediato oscurecerla, la esencia no política de lo político, algo que ninguna «politología» ni ninguna filosofía política están capacitadas para alcanzar. Pero si esta esencia de lo político hay que buscarla por el lado del arte, entonces tampoco ninguna estética o filosofía del arte pueden deshacer el lazo inextricable que hay entre el arte y lo político. Y ello porque sus categorías, prácticamente todas procedentes del platonismo, tienen como principio el presupuesto dominante en toda esta tradición, la de que lo político (la «religión») es la verdad del arte. Por eso Heidegger, en tanto que su proyecto de los años 30 buscaba explícitamente una «superación» de la estética¹, nos concede

¹ «Die Überwindung der Ästhetik in der Frage nach der Kunst»: título de un coloquio organizado por Heidegger en el curso del semestre de invierno de 1935-1936 y donde expuso la primera versión de «El origen de la obra de arte».

por ello un acceso privilegiado —y quizá el único acceso posible— a la esencia de lo político que conjuntamente vela y desvela el nacionalsocialismo. Sobre este aspecto hay que leer a Heidegger, además, por lo que no acaba de decir o, dicho con más rigor, por lo que se hurta de modo incansable —sin dejar de dejar su huella y de marcarlo— a lo que él intenta decir. Ello por dos razones: una es la implicación de Heidegger, a pesar de la «ruptura» del 34, con el nacionalsocialismo, con el telón de fondo, para lo que es esencial, de algo así como una «ilusión transcendental» respecto del pueblo, restituyendo de este modo un sujeto (de la historia) justo donde el pensamiento del *Dasein* ek-stático y de la finitud (de la temporalidad como «fuera de sí originario») habría debido impedir la confusión del *Mitsein* con una sustancia comunal o incluso, sencillamente, una entidad (el pueblo, sea éste griego o alemán, es decir, el lenguaje). La segunda, mucho más difícil de captar, es la enigmática subordinación de Heidegger a la condena filosófica, es decir y para el caso, la platónica de la *mimesis* (relacionada siempre con la determinación de la verdad como *homóiosis* y *adequatio*²) y cuando el pensamiento de la *téchne*

² Subordinación que se puede leer abiertamente en el primero de los cursos sobre Nietzsche, por otra parte de lo más enigmático, en tanto hace a Platón responsable de la mimetología. Ya entonces la *Introducción a la metafísica* (*Op. cit.*, pp 188-189) explica que la *quidditas*, y no la *quodditas* —la esencia y no la existencia—, determina la esencia del ser. La *quidditas* se da como «lo que hay de más ente en el ente» o «el ente verdaderamente», el *ontos on*. El ser así comprendido es la *idea*, ella misma interpretada como el *paradeigma* respecto del ente, en adelante destituido de su rango propio y considerado como *mè on*. Por eso en relación con la idea, que deviene «al mismo tiempo y necesariamente el ideal, la imitación *no es*, dicho en sentido propio, ésta sólo tiene parte en el ser, *méthexis*». El *mè on* —el ente— es pensado como copia (*Nach-Abbild*) y la aparición (la *physis*, el *phainómenon*) es pensada como «la emergencia de la copia». Cito, no sin modificar, la traducción de Gilbert Kahn: «La verdad de la *physis*, la *alétheia*, concebida como la no-latencia que queda en la predominancia desplegándose, es ahora la *homóiosis*, la *mimesis*, la adecuación, el "regirse-por", la rectitud del ver, del aprehender concebido como un representar».

tiene su origen, de un modo rigurosamente aristotélico, en una mimetología fundamental³.

¿Qué nos permite Heidegger vislumbrar en estas condiciones?

Ante todo, con alguna evidencia, que el nacionalsocialismo se inscribe en la historia agonal de Alemania, tal como halló en el Nietzsche de la segunda *Intempestiva* su tematización más difundida. Cuando Heidegger llama a Alemania, en 1933, a (re)comenzar el comienzo griego, lo hace sobre el fondo de una interpretación agonística de la historia (que él mismo había, por lo demás, explícitamente referido a Nietzsche en *Sein und Zeit*). No porque se inscriba en esta tradición historiográfica y proyecte sobre el nacionalsocialismo su propio concepto de historia, sino porque él ve con claridad que el «movimiento» tiene su origen en tal historia, por lo demás con pleno conocimiento, es decir, con la voluntad de complimentar esta historia. La rivalidad agonística (y por consiguiente, mimética) con lo Antiguo no es algo reservado a Alemania en exclusiva. Ella es, en general, lo que funda lo político moderno siendo, sencillamente, la invención de lo Moderno mismo, es decir, de lo que surgió en la época de la «deslegitimación» de las teocracias cristianas. Desde el Renacimiento, Europa entera se pone como la proa de lo Antiguo y es la *imitatio* la que regulará la construcción de lo Moderno. Lo que distingue a Alemania es que a partir de la Revolución, o más bien de su culminación imperialista —lo cual coincide con la aparición del idealismo especulativo, o sea, como dice Granel, con la «entrada de la Reforma en la escena de la filosofía»—, Alemania rechazó el estilo neoclásico

³ Misma obra, p. 175 de la traducción francesa: «El ser del hombre se determina por la relación con el ente como tal en totalidad. La *estancia* del hombre se muestra aquí como la relación que le abre al hombre el ser. El ser del hombre, siendo necesidad de la aprehensión y del recogimiento, es empeño necesitado (*Nötigung*) en la libertad que asume la *téchne*, la puesta en obra del ser por el saber. Es así como hay Historia».

y «latino» de esta *imitatio* (lo que implica también el rechazo de la forma política que se había dado finalmente el neoclasicismo, es decir, la forma republicana) y buscó un difícil estilo propio⁴.

⁴ Véase la nota 18 del capítulo anterior. Como siempre, Hegel ve con perfecta claridad este punto. He aquí, por ejemplo, el muy conocido comienzo de las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* (edición de Michelet):

Grecia: con este nombre el corazón del hombre cultivado de Europa, y de nosotros alemanes en particular, se siente en su tierra natal. Su religión, el más allá, lo que es más lejano, los europeos lo han recibido de más lejos, de Oriente: de Siria. Pero aquí el presente, la ciencia y el arte, lo que da satisfacción a nuestra vida espiritual y a la vez dignidad y ornamento, esto, lo sabemos, procede de Grecia directa o indirectamente —indirectamente por medio de los romanos—. Este último medio fue la primera forma en la que esta cultura pudo llegarnos, lo que también fue el caso cuando nos llegó por la Iglesia, en otro tiempo universal, que en tanto que tal tiene su origen en Roma y ha conservado hasta ahora la lengua de los romanos. Las fuentes de su enseñanza han sido, junto al Evangelio latino, los Padres de la Iglesia. Nuestro derecho también se precia de extraer del derecho romano su más perfecta dirección. Fue necesario, para la pesada robustez germana, el pasar por el duro servicio de la Iglesia y del derecho que nos ha venido de Roma y el habernos mantenido en esta disciplina. Sólo por eso el carácter europeo pudo suavizarse y volverse apto para la libertad. La humanidad europea llegó de este modo a encontrarse en sí, a echar una mirada sobre lo presente, y el elemento histórico traído del extranjero fue abandonado. Entonces el hombre comenzó a sentirse como en su patria; para disfrutar de este estado nos hemos vuelto hacia los griegos. Dejemos a la Iglesia y a la jurisprudencia su latín y su romanidad. Una ciencia más alta y más libre (la ciencia filosófica), así como nuestro arte en su libre belleza, como el gusto y el amor hacia ello, todo tiene sus raíces en la vida griega, como ya sabemos, de donde ha crecido el espíritu. Si nos estuviera permitido mantener una nostalgia, sería por un país como ése, por una existencia así.

Hegel —lo hago constar por anticipado— asocia con precisión, por otra parte, el tema de Grecia como «tierra natal» y la *autoctonía*. Evocando el nacimiento del espíritu griego, Hegel (igual que el Nietzsche de la *Intempestiva* sobre la historia, según Sarah Kofman tuvo el acierto de recordármelo) concede que los griegos «han recibido aproximadamente los rudi-

Pero la tarea, lo sabemos, se hallaba en el límite de lo posible, por no decir en lo completamente imposible. Por una parte, la *imitatio* alemana, inducida esencialmente de la francesa, se hallaba en un

mentos de su religión, de su cultura y de su consenso social de Asia, de Siria y Egipto; pero han borrado, transformado, elaborado, trastornado todo cuanto este origen tenía de extranjero, lo han metamorfoseado, en este punto; lo que ellos han apreciado como nosotros, han reconocido y amado, eso es esencialmente suyo». Y añade algunas líneas más adelante: «Pero habiendo hecho esto no sólo han creado para sí mismos el elemento sustancial de su cultura (olvidando por así decir, con ingratitud, su origen extranjero, relegándolo a un segundo plano y situándolo entre la oscuridad de los misterios, oscuridad que ellos habrían disimulado ante sí mismos), no sólo han dado a su existencia el carácter de tierra natal, sino que este renacimiento espiritual —que es propiamente su nacimiento— lo han también honrado». Lo que, bien entendido, vale como exhortación y no deja de explicar el parentesco profundo de los griegos y los alemanes. El tropismo del «en su casa» es el indicio de este parentesco y este tropismo halla descanso, naturalmente, en la filosofía:

Pero lo que hace que estemos en suelo natal con los griegos es que descubrimos que ellos han hecho de su mundo su patria; estamos enlazados por un espíritu común, el de la pertenencia a una patria. En la vida corriente nos encontramos a gusto entre la gente y en familias que se sienten bien en su casa, que encuentran su satisfacción en sí mismos y no fuera, más allá. [...]

Es en la existencia misma de esta pertenencia a la tierra natal, y posteriormente en el espíritu de esta pertenencia, en este espíritu de ser-en-su-propia-casa representado, del ser-en-su-propia-casa en su existencia física, civil, jurídica, moral, política, es en este carácter de la libre y bella historicidad, de la Mnemosyne (lo que ellos son lo son también como Mnemosyne) en donde se encuentra también el germen de la libertad pensante y, por consiguiente, ese rasgo característico de que la filosofía haya nacido con ellos.

Lo mismo que los griegos son verdaderamente en su casa, la filosofía es precisamente eso: ser verdaderamente en su casa, el que el hombre sea, en su espíritu, como en su casa, en tierra natal.

Hegel, igual que reelabora especulativamente el tema de la autoctonía, zanja el oxímoron final en favor de lo universal (el espíritu), de lo «libre de

grado inferior, lo que agravaba su dificultad: el *agón* mimético con Grecia se reduplica en un *agón* con Francia, en donde no sólo se trata de sustraer a Francia el monopolio del modelo antiguo (y en consecuencia del arte, de la cultura, de la civilización), sino donde hay incluso que «inventar» una Grecia que hubiera permanecido hasta entonces inimitada, algo así como una ultra-Grecia que fuera como el fundamento de la Grecia misma (pero que corre también el riesgo de no haber jamás advenido como tal). El descubrimiento de la Grecia «entusiasta», es decir, el descubrimiento de la religión «auténtica» de los griegos y la reevaluación de los mitos, tales son los medios de esta invención, que supone, en el fondo, el considerar el cristianismo como una religión importada (de Oriente), extraña al «espíritu europeo»⁵, y Roma como el primer ejemplo de mala *imitatio*. Con más detenimiento, en realidad, la coerción que impera en la *imitatio*, la ley mimetológica, exige que la *imitatio* se desprenda de la *imitatio* misma o que se dirija, en lo que erige (o que le viene impuesto) como modelo, a lo que no proviene de una *imitatio*. Lo que busca la *imitatio* ale-

toda particularidad» (el lugar del «en sí» es el espíritu), algo que evidentemente no hará el pensamiento de la finitud. Pero no le impide reconocer que tal «en sí» es específicamente greco-alemán: Fichte lo había ya proclamado y Heidegger hará algo más que recordarlo. (Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, I, «La filosofía griega», trad. P. Garniron, Vrin, 1971, pp. 21-23)

Hay que recordar todavía que el rechazo de la «romanidad» es, de entre todas las consignas de la «revolución conservadora» de los años 30, lo que define el «nacional-bolchevismo» de Niekisch (al cual, por ejemplo, Jünger no era hostil), en su oposición al «fascismo» de la catolicidad latina (hostilidad que comparte claramente Heidegger).

⁵ Walter F. Otto, en los años 30, explicita y define esta tradición. Nos podemos remontar, en particular, a la introducción de *Dieux de la Grece*, trad. Grimberty Morgant, Payot, 1981. El citado Otto, como por otra parte todos los fundadores y colaboradores de la *Geistige Überlieferung* (Reinhardt, Grassi, Heidegger, Furtwängler, etc.) era un «opositor» al régimen, al menos a su ideología oficial.

mana en Grecia es el modelo —y por ello la posibilidad— de un puro surgimiento, de una pura originalidad. El modelo de una autoformación⁶. De donde halla su explicación, por otra parte, la contradicción implacable que conlleva la *imitatio*, en este punto radicalizada. Que sea o no inducida por el modelo (pero de todos modos está la autoctonía, y no se puede reducir la Grecia alemana a una pura proyección), en la exigencia por parte de la *imitatio* de una autoformación —que es la exigencia misma de la herencia o de la transmisión del genio según Kant— rige un puro *double bind*. En definitiva, Alemania, en su intento de acceder a la existencia histórica y al ser como pueblo o nación, «caracterizada en la historia mundial»⁷ sencillamente aspiró al genio. Pero el genio es, por definición, inimitable. Y por eso Alemania, en la imposibilidad de esta imitación genial, se agotó literalmente, sucumbiendo ante algo así como una psicosis o una esquizofrenia histórico-espiritual en la que algunos de sus genios más prestigiosos, desde Hölderlin a Nietzsche, resultaron ser los signos (y las víctimas) premonitorias. Por lo demás, sólo desde una lógica esquizoide se pudo autorizar lo impensable que es el Exterminio; y la última división de Alemania supone el resultado simbólico de este proceso. Alemania no existe sino en el desamparo de no existir⁸.

En cuanto a lo político —o en todo caso en cuanto a lo político moderno— este destino de Alemania revela que lo esencial se ha jugado y se sigue jugando en el proceso de identificación nacional.

⁶ Este modelo es claramente el de Heidegger en el *Discurso del Rectorado*.

⁷ La expresión es de Otto, *Op. cit.*, p. 30.

⁸ Hablando de esquizofrenia, no le concedo credibilidad a la versión «patológica» del nazismo. Si el nazismo es una «enfermedad» histórico-espiritual, esta enfermedad le precede largamente y como mucho él es el momento crítico. Esencialmente, sigo la lección del *Doktor Faustus* de Thomas Mann y la obra de Uwe Johnson.

Era ésta la intuición de Nietzsche, intuición no «nacionalista», que desde su desconfianza respecto del socialismo y de América, no creía que el trabajo o la producción, ni tampoco la autoproducción del hombre, fueran decisivos tratándose de lo político o de la historia, sino más bien la autoformación de los pueblos según sus capacidades artísticas. Tomo, no obstante, el término «identificación» de Freud⁹, porque es, en el fondo, el único que tenemos a nuestra disposición para designar el entorno del proceso mimético y, sobre todo, porque, una vez sacado de su contexto estético-psicológico —en donde por lo demás permanece como problemático¹⁰—, se deja llevar al esquema más potente de lo propio y de la apropiación, de la apropiación y des apropiación o de la desapropiación, etc. Muy esquemáticamente, se puede decir que al menos desde Platón la educación o la formación, la *Bildung* política, está pensada *a partir* del proceso mimético: Platón lo rechaza, soñando precisamente con una autofundación (filosófica) de lo político, es decir, cortando la *double bind* mimetológica, eso sí con una idea paradigmática (y por ello proveniente de lo mimetológico): la Idea. Inversamente, en el área del acabamiento de lo filosófico —y al comienzo ello es indisociable de la inversión del platonismo— el programa se dibuja siguiendo, en términos de Schiller, una «educación estética» de la humanidad. Poco importa aquí la inversión de los «valores». Lo esencial es que la *Bildung* es siempre pensada sobre el fondo de la *paideia* mítica arcaica, es decir, sobre el fondo de lo que los romanos comprendieron como *ejemplaridad*. El «mito» de la Caverna —mito sin ninguna fuente «mítica», autoformado y autofundado— no por casualidad funda el proyecto político de Platón. La identificación o la apropiación —el devenir sí-mismo del

⁹ *Massenpsychologie und Ichanalyse*.

¹⁰ Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy: «La panique politique, *Confrontations* n° 2, 1979 y «Le Peuple Juif ne rêve pas», in *La psychanalyse est-elle une histoire juive?*, Le Seuil, 1981.

Sí [*Soi*]— siempre habría sido pensado como la apropiación de un modelo, es decir, como la apropiación de un medio de apropiación si es que el modelo (el ejemplo) es el siempre paradójico imperativo de la apropiación: imítame para ser lo que eres. En la descripción empírico-antropológica de este proceso vemos sin dificultad cómo funciona la cosa y Girard, a decir verdad, apoyándose en la interpretación kojéviana de la dialéctica del deseo en la *Fenomenología del Espíritu* (¿pero la dialéctica no es precisamente la sostenida esperanza de dar solución al *double bind*, es decir, de una superación de la paradoja mimética?¹¹) la explicitó perfectamente. Pero la cuestión de saber cómo y, sobre todo, por qué la identidad (la propiedad o el ser-propio) procede de la apropiación mimética, eso permanece.

No es evidente que la identidad consigo suponga otra cosa porque el otro, sencillamente, supone también lo idéntico. La formulación hegeliana del principio dialéctico —la identidad es la identidad de la identidad y de la diferencia— presupone de hecho la originaria donación de la identidad. La dialéctica especulativa es una escatología de lo idéntico. En tanto que esta lógica, más o menos explícita, sostenga la interpretación de la *mimesis*, no podremos sino dar vueltas desde lo mismo a lo otro, bajo la autoridad de lo mismo. Pensado con más exactitud, la mimetológica complica y desestabiliza este esquema: en la dialectización del mimetismo presuponemos un sujeto, aunque sea en potencia. Pero por definición, el mimetismo prohíbe una tal presuposición, y es lo que Diderot estableció con contundencia: ningún sujeto, en potencia idéntico a sí o en relación consigo, puede preexistir al proceso mimético sin convertirlo en imposi-

¹¹ Para el caso, Marx, que no tenía ninguna piedad hacia las repeticiones imitativas históricas (*El golpe de Estado de Luis Napoleón Bonaparte*) y casi se deshace al final en ternura hacia esos «niños» de la humanidad que son los griegos («Contribución a la crítica de la economía política»), es la prueba de la muy profunda «salud» de Hegel.

ble. Si algo preexiste, no es, como cree Platón, una sustancia bajo las especies de una pura maleabilidad, o de una pura plasticidad, a las que el modelo vendría a golpear con su «tipo» o en las que imprimiría su figura. Tal sustancia es en realidad ya un sujeto y así, a partir de una eidética, no podremos pensar el proceso mimético, si es que el *éidos* —o más ampliamente, lo figural— es el presupuesto mismo de lo idéntico. Por lo demás, es porque desde Platón a Nietzsche y Wagner, y después Jünger —e incluso Heidegger, el lector de Trakl en todo caso, quien no obstante nos lo ha enseñado¹²— tal eidética subtiende la mimetología en la forma de lo que he creído poder denominar una onto-tipología, por lo que una tradición (que culmina con el nazismo) habría pensado que lo político depende del *ficcionalamiento* de los seres y de las comunidades.

Si queda la menor esperanza de acabar con la «política-ficción» —de lo cual no estoy seguro—, entonces habrá que hacer de la *mímesis* algo otro que no sea la *virtus dormitiva* de la antropología social y la «milagrosa» explicación de la asociación y de la disociación. Habrá, pues, que intentar pensarla en su posibilidad.

¿En qué condiciones es posible la *imitatio*?

Hay al menos dos:

1. Hace falta que el sujeto de la imitación (el genitivo subjetivo), el imitante si se quiere, no sea nada por sí mismo o no tenga, según Diderot, «nada propio». Hace falta, pues, que aún no sea sujeto. Esto supone una impropiedad nativa, una «aptitud para todos los papeles» con la condición, siempre, de que esta impropiedad o esta aptitud no sea por su parte considerada como sujeto o como agente. (Podría ser la variante «negativa», en el sentido de la teología negativa, de la onto-tipología).

¹² «Contribution à la question de l'être», trad. G. Granel, *Questions I*, Gallimard, 1968.

2. Hace falta que el «sujeto de la imitación» sea un «ser» (en el sentido de un ente) originariamente *abierto* a, o bien originariamente «fuera-de-sí» —ek-stático. De esto se trata en lo que «es» el *Da-sein* heideggeriano. Pero esta (de)constitución extática debe pensarse como defecto o como insuficiencia, según el pensamiento estricto de la finitud. El sujeto es originariamente la invalidez del sujeto, y esta invalidez es su intimidad misma, en dehiscencia. O para decirlo de otro modo: la *différance* es originaria en el sujeto, impidiendo para siempre que sea *sujeto* (es decir, ante todo un ente *estable*) y determinándolo esencialmente como mortal. Jacques Derrida me sugiere denominar *desistencia* a esta invalidez nativa, sin la cual, tampoco ninguna relación (consigo o con otro) podría establecerse y no habría ni conciencia ni socialidad¹³.

El «sujeto» desiste y por eso es originariamente ficcionable y no accede a sí mismo, si es que alguna vez lo hace, sino por el suplemento de un modelo o modelos que lo preceden. La descripción dialéctica de este proceso es siempre posible puesto que descansa, finalmente, sobre una mediación originaria. Pero ello se logra al precio de una teleología de la identidad consigo, que vuelva a asignar la desistencia en tanto que *momento*, aunque fuere el primero. Pues bien, la dificultad está, probablemente, en que la desistencia resiste, es decir, permanece paradójicamente constitutiva. Y eso es lo que Lacan señaló al hablar de «preinscripción en el lenguaje», incluso si los temas de la «premadurez», el estadio del espejo o la descripción del «mito individual del neurótico»¹⁴ dan lugar a un esquema dialectizante (Lacan no habla a la ligera de «dialéctica del deseo»). En realidad, hay que romper el mimetismo del pensamiento clásico de la *imitatio* y repensarlo a la luz de una mimetología rigurosa.

¹³ «Desistance» prefacio a la edición americana de *Typography*, Harvard University Press, 1988.

¹⁴ «Le Mythe individuel du névrosé ou «poésie et vérité» dans la névrose», *Ornicar?*, mayo de 1979.

La estructura de la suplementariedad originaria es la estructura misma de la relación entre *téchne* y *physis*. Encontramos en las *Imágenes* de Filostrato (siglo III) esta extraña proposición.

Basanizonti de thn genesin thj technj mimhsij men eurhma presbutaton kai xuggenestaton th fusei.

... pero, para remontarnos con seriedad hasta el origen del arte, la imitación es una de las invenciones más antiguas, de la misma edad que la propia naturaleza¹⁵.

Entre *téchne* y *physis*, la relación es de congenialidad: *téchne* y *physis* son co-originarias. ¿Cómo comprender esto si no lo hacemos a partir de lo que Heidegger da constantemente a pensar, a saber, que la *téchne* es la suplencia exigida por la «criptofilia» esencial de la *physis* o, lo que es lo mismo, por la *léthe* constitutiva de la *alétheia*? Por eso la *téchne* (la *mímesis*) no es la representación en el sentido de una presentación segunda, especular o reproductiva, duplicativa, sino la representación en el sentido pleno que tiene en francés la palabra, es decir, en el sentido del *volver presente*. Lo difícil es, como siempre, pensar una secundariedad originaria —o mejor, que el origen sea segundo, inicialmente dividido y diferido, es decir, que esté en *différance*—. Lo difícil, dicho de otro modo, es pensar el *En diapheron heauto*, lo Mismo, sin someterlo a la lógica de la identidad. Pero precisamente la fórmula de Heráclito designaba para Hölderlin la esen-

¹⁵ In Adolphe Reinach, *La Peinture ancienne (Receuil Milliet)*, edit. Agnes Rouveret, Macula, 1985, pp. 54-57. — «De la misma edad», como me indica Suzanne Saïd no es probablemente la traducción más segura. Tampoco es la traducción más falsa. Esta proposición pretende de todos modos poner el acento sobre la co-originariedad de *physis* y de *téchne*. Ése es el fondo del pensamiento griego, estoy convencido. Y es eso, precisamente, lo que Hölderlin y Heidegger han recuperado del olvido, lo que ellos han *descubierto*.

cia de lo bello (del arte). Es a partir de ella como se ha pensado la paradoja mimética¹⁶ en donde la lógica, o lo que yo he denominado a falta de algo mejor, lo hiperbólico (que significa una lógica de la alternancia infinita y de la tensión «armónica») desbarata, a pesar de las apariencias, desde los grandes ensayos del periodo de Homburgo, y desestabiliza por decirlo así de antemano la lógica dialéctica:

En la vida pura, la naturaleza y el arte sólo se oponen armónicamente. El arte es el florecimiento, la culminación de la naturaleza, la naturaleza alcanza a ser divina sólo por su lazo con el arte, que es de una especie distinta pero armónica, cuando cada uno de los dos es todo lo que puede ser y uno se relaciona con el otro supliendo la falta del otro, falta que debe necesariamente poseer para ser todo lo que puede ser en tanto que particular, y entonces se llega a la culminación, y lo divino está en el medio, entre los dos. El hombre orgánico y artístico es la flor de la naturaleza, la naturaleza, más aórgica, cuando se resiente en su pureza por el hombre puramente organizado y formado sobre su modo propio, le concede el sentimiento de la culminación¹⁷.

Está ya ahí, sustancialmente, todo el discurso que Heidegger sostendrá sobre la esencia de la *téchne*, definida como un modo — si no el modo— del desvelamiento, de la *aletheia*, en donde podemos percibir, de hecho y sobre todo si pensamos que la *téchne*, es fundamentalmente el lenguaje (*Dichtung, Sprache, Sage*: las «palabras como flores» de Hölderlin), una determinación de la esencia apofántica de la *téchne*. Por eso estará permitido, en efecto, pensar que el *mythos* es la más «arcaica» de las *téchnai* y que, secundariamente, lo mimético está siempre enlazado con lo mítico. Pero,

¹⁶ «Ves, querido, que acabo de formular una paradoja: la necesidad formativa y artística es un verdadero servicio que los hombres hacen a la naturaleza». (Carta a su hermano del 4 de junio de 1799, in *Œuvres*, Gallimard, 1967, p. 711).

¹⁷ *Fundamento para el Empédocles*, *ibidem*, p. 659. (Modifico la traducción francesa).

antes, eso es porque el *mythos* es «revelador», respecto del mundo y del sí mismo, o de los pueblos, al instituir el *como tal* de lo que es (el *parecer-se* del ente en cuanto ente) o al descubrir el *que hay* ente. Dicho de otro modo, eso es porque ante todo el *mythos* es nominación, en el sentido en que lo entiende Heidegger, y porque las lenguas (de)constituyen los «sujetos» precediéndolos y prescribiéndolos, no como fruto de alguna «invención técnica», sino como el genio (y por lo demás como genio de los pueblos, se dice), como puro don de la *physis* en un exceso infinito sobre su falta infinita que está por aparecer o por desvelarse. (Lo que supone, evidentemente, que la *téchne* es (in)humana y *unheimlich*).

Pues bien, se puede decir que Heidegger lo percibió con claridad desde el comienzo (quiero decir: desde la «ruptura» con el nazismo) y que esto es justamente lo que orienta su pensar hasta la meditación sobre la esencia de la técnica y el lenguaje de sus últimos años. Pero al tiempo, algo le ha quedado oculto, como si su exclusión brutal de la *mimesis* le dejara sin saberlo prisionero de una mimetología en el fondo tradicional, es decir, platónica: la que relaciona *téchne* con ficción. Veo dos indicios de ello.

Por una parte, al principio, es respecto de la obra de arte como Heidegger recurre a la palabra *Gestell* para hacerla significar la reunión de todos los modos del *stellen* —y ante todo, tratándose del arte, del *Herstellen* (producir), del *Darstellen* (presentar) y del *Feststellen* (instituir, constituir)— es ahí por donde entiende fundar la determinación de la obra en su esencia como institución de la verdad en figura: *Festgestelltsein der Wahrheit in die Gestalt*¹⁸. La cadena semántica del *stellen* entra en competición en este fragmento — que es de los más arriesgados de Heidegger— con la cadena, de un alcance muy distinto, del *reissen* (*Riss, Aufriss, Grundriss, Durchriss*,

¹⁸ «L'Origine de l'œuvre d'art», *Op. cit.*, p. 71.

Umriss, etc.), en el que se esboza un pensar de la *téchne* y, en consecuencia, de la diferencia a partir de la incisión, del trazo (o huella) o de lo trazado «que abre», del empuje o de la inscripción, dicho con brevedad, de algo que no carece de relación con la archihuella o archi-escritura, en el sentido de Derrida. Ello no impide que la obra sea *Gestalt*, es decir, *figura* de la verdad y que esta determinación —incluso si Heidegger no está pensando en absoluto en términos de ficción, o de imaginación— concuerde con el motivo onto-tipológico del *Discurso del Rectorado* (o de *Vom Wesen des Grundes*) y permita distribuir el reparto de los «creadores» y de los «guardianes» de la obra, es decir, el reparto constitutivo de la «misión» del arte. Que a continuación Heidegger haya sostenido respecto de la técnica moderna lo que casi veinte años antes (pero entre tanto un «giro» de la historia, probablemente sin precedentes se habría producido) valía para la obra de arte y que haya paralelamente retomado a propósito del lenguaje la problemática del trazo (del *Riss*) indica con claridad suficiente qué trayecto «político» ha debido de hacer el pensar hasta la revelación del nazismo en su «verdad».

Segundo indicio: habrá que esperar a 1955 y a la carta dirigida a Jünger («Contribución a la cuestión del ser») para que Heidegger, en definitiva, denuncie la onto-tipología y rechace como simple inversión del platonismo —en el área espiritual-histórica de la muerte de Dios y de la infinitización del sujeto («rescendencia» contra transcendencia)— toda la temática onto-tipológica de la figura o de la estatura (*Gestalt*), de la acuñación y de la impronta (*Prägung, Gepräge*) hasta entonces suya, desde 1933. Es decir, que en el fondo sólo transcurridos diez años después del hundimiento del Tercer Reich Heidegger tendrá la revelación definitiva de que el nacionalsocialismo(-esteticismo) era la verdad de la inversión del platonismo o de la restauración de lo que Platón había combatido —no sin ceder él mismo a la tiranía— es decir, del pensa-

miento de la técnica, y de lo político, como *ficción*¹⁹: el último intento de «mitación» de Occidente²⁰. Pero no, probablemente, la última estetización de lo político.

¹⁹ Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, «Le mythe nazi», in «Les Mécanismes du fascisme», coloquio de Schiltigheim, Estrasburgo, 1980.

²⁰ Tomo el término —quizá tergiversándolo— de Jean-Luc Nancy (*La Communauté désœuvrée*), aunque sólo sea, por otra parte, para faltar a mi total solidaridad con el motivo de «la interrupción del mito», que es también para mí, vía Celan, el de la interrupción del arte (*La Poésie comme expérience*, Christian Bourgois Editor, 1986).

Podríamos analizar por sí misma la mutación política del «último Heidegger», que no es ajena, me parece, al hecho de haber reanudado el diálogo con Hannah Arendt. No puedo hacerme cargo de ello en este texto. En cambio, creo que es indispensable indicar, para clarificar las cosas, con qué exactamente rompió Heidegger apartándose de Jünger. Y mi hipótesis es que se trata de la política-ficción del mito alemán, es decir, algo muy cercano pese a todo (pese a la inconmensabilidad abismal del pensamiento del ser) a lo que podríamos definir como el mito nazi.

Por «mito nazi» no hay que entender la reactivación de tal o cual mito (germánico, indoeuropeo, etc.) que el nazismo habría situado en el programa de su ideología o de su propaganda; tampoco la exaltación del *mythos* (contra el *logos* o la *ratio*), que era lo esencial del «pensamiento» de Krieck o de Bäumler. Esta revalorización del mito no es ajena a la construcción del mito nazi (tampoco está ausente del pensamiento de Heidegger), pero es sólo una consecuencia. Es decir, ella es sólo un efecto de la voluntad de mito del nazismo, o sea, de la voluntad, para el nazismo, de presentarse él mismo (movimiento, después Estado) como mito o como efectuación —puesta en obra y animación— de un mito. En este sentido —y ello es perfectamente comprobable en Rosenberg¹— el mito no es nada «mitológico». Es

¹ Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, «Le Mythe nazi» ya cita-

una «potencia», la potencia misma de la reunión de fuerzas y de direcciones fundamentales de un individuo o de un pueblo, es decir, la potencia de una identidad profunda, concreta y encarnada. Esta potencia la interpreta Rosenberg como la del sueño, la de la proyección de una imagen con la que uno se identifica con una adhesión total inmediata. Tal imagen no procede de ninguna «fabulación» a la que normalmente se reduce el mito; esa imagen es la figuración de un *tipo*, pensado a la vez como el modelo de identidad y esta identidad efectuada y formada. Y este tipo, por su parte, confiere su verdad al mito en tanto que permite que el sueño se apodere del «hombre por completo». Cuando Rosenberg escribe que hoy (estamos en 1930) «nosotros (los alemanes) comenzamos a soñar nuestros sueños originarios» no piensa ni en Wotan ni en Odin (Odin ha muerto, dice), sino en la esencia del alma germana (que es la resurrección de Odin) en tanto que, a semejanza del alma griega también ella aria, sueña lo político (el honor y el Estado) como *Formwillen*, un querer-formar y un querer la forma o la *Gestaltung*: como *obra*.

Entiéndase bien, esta interpretación onto-tipológica del mito se relaciona con un racismo: el alma germánica es aquí la de una raza que lo es por su pertenencia a la sangre y al suelo, y no se nos escapa que este eco furioso (y «científico») de la autoctonía griega, al cual ni siquiera le falta el sueño de un engendramiento únicamente por el padre. Pero el racismo es la consecuencia de la ontotipología y no a la inversa: «La libertad del alma es *Gestalt*», dice Rosenberg. La *Gestalt* es siempre plásticamente limitada. Esta limitación [que destaca la figura y traza el contorno del tipo] está condicionada por la raza. Pero esta raza es la figura exterior de un alma determinada» (p. 529). La raza —y ese es precisamente el contenido del mito: el mito es el mito de la raza— es la identidad de una potencia de formación, de un tipo,

do. Todo lo que sigue se basa en los análisis de ese texto. La lectura de Rosenberg (*El Mito del Siglo XX*) y de Hitler (*Mein Kampf*) estuvo a cargo de Jean-Luc Nancy al que sigo en su análisis.

es decir, de un portador de mito. Esta perfecta circularidad en la que se reconoce la *tautología* que Schelling había tomado de Coleridge, no significa otra cosa que esto: el mito (de la raza) es el mito del mito, o el mito de la potencia formadora de mitos. El mito de la «mythopoesis» misma, en la que el tipo, según la lógica misma del inmanentismo estético-político, es a la vez lo *ficcionante* y lo *ficcionado*. Por lo demás, como no significa nada distinto de sí mismo, el mito depende de una pura autoformación y se revela y se verifica como autofundación del pueblo (o de la raza: *völkisch*, en efecto, es indecible) según su tipo. También en la ontotipología, así acabada, la ontología de la subjetividad (de la voluntad de voluntad) llega a su cumplimiento. El nazismo es el mito nazi, es decir, el tipo ario como sujeto absoluto, pura voluntad (de sí) queriéndose a sí misma.

De ello se deducen varias consecuencias:

1. La «ideología», no más que el conjunto de las distintas posibilidades fusionales, de ninguna manera es un medio, por ejemplo, una «técnica de propaganda». La autoproducción del mito ario es un fin en sí mismo, el fin como efectuación inmanente, encarnada, inmediata (vivida, dice Rosenberg, que utiliza constantemente el término *Erlebnis*), de la identidad consigo del pueblo o de la raza. El fin es aquí la adhesión pura y la participación total en el mito y el tipo: «La vida de una raza, escribe Rosenberg, [...] es la formación de una síntesis mística». Nos equivocamos, en general, al reducir el fascismo a una técnica de manipulación de masas. El fascismo es por contra la puesta en obra de la emoción identificadora de masas.

2. El despertar de la potencia del mito —el gesto autopoietico— es una necesidad desde el momento en que se ha revelado la inconsistencia de los universales abstractos de la razón y en que se han hundido las creencias de la humanidad moderna (el cristianismo y la creencia en la humanidad como tal) que no eran, en el fondo, sino mitos exangües. Pero tampoco aquí hay que equivocarse, el nazismo es un humanismo en tanto que se basa en una determinación de la

humanitas, más poderosa a sus ojos, es decir, más efectiva, que cualquier otra. El sujeto de la autocreación absoluta, incluso si trasciende todas las determinaciones del sujeto moderno dentro de una posición inmediatamente natural (la particularidad de la raza), reúne y concreta estas mismas determinaciones (como también lo hace el estalinismo con el sujeto de la autoproducción absoluta) y se instituye como *el* sujeto como tal. Que le falte a este respecto la universalidad que define la *humanitas* del humanismo en su sentido tradicional no convierte al nazismo en un anti-humanismo. Se inscribe sencillamente en la lógica, entre otros muchos ejemplos, de la efectua-ción y del devenir-concreto de las «abstracciones».

3. Los judíos no pertenecen a la *humanidad* así definida puesto que no poseen ni sueños ni mitos. Maurice Blanchot tiene razón cuando escribe «los judíos encarnan [...] el rechazo de los mitos, la renuncia a los ídolos, el reconocimiento de un orden ético que se manifiesta por el respeto a la ley. En el judío, en el «mito del judío», lo que pretende anular Hitler es justamente al hombre liberado de los mitos»². Este «rechazo de los mitos» es precisamente lo que explica que los judíos no constituyan un tipo: ellos no tienen, dice Rosenberg, una *Seelengestalt*, y no tienen *Rassengestalt*. Es un «pueblo» informe, inestético, que por definición no puede entrar en el proceso de auto-ficciónamiento y no alcanza a constituir un sujeto, o sea, un ser-propio. Es la impropiedad inasignable (y terrible) de los judíos lo que les hace —dice Rosenberg— no ya la «antípoda» de lo germano o un contra-tipo, sino su contradicción, la ausencia misma de tipo. De ahí que obtengan su poder del hecho de introducirse en toda cultura y todo Estado, ellos que no son ni *Kulturbegründer*, ni *Kulturschöpfer*, sino simples *Kulturträger*, portadores de civilización, en la que se asientan parasitariamente y que amenazan constantemente con bastardear. En suma, los judíos son seres infinitamente miméticos, es

² «Les Intellectuels en question», *Le Débat* n° 33, mayo de 1984.

decir, el lugar de una *mimesis sin fin*, a la vez interminable e inorgánica, no produciendo ningún arte y no alcanzando ninguna apropiación. La desestabilización misma.

No es más que un ejemplo, muy concisamente resumido, de la onto-tipología nazi.

Vemos de inmediato los rasgos que impiden *absolutamente* que se rebaje este esquema al discurso que sustenta por la misma época Jünger sobre la *Gestalt* del trabajador y *a fortiori* al de Heidegger —el cual, por lo demás, nunca ocultó su desprecio por Rosenberg— sobre la obra de arte, la *Dichtung*, el pueblo y la historia. Menos aún cuando esta presentación acreditaría a Rosenberg como dotado de una coherencia y de una lógica filosófica de la que carece por completo: *El mito del siglo XX*, por contra, es una jerga farragosa y repetitiva, más apta para desincentivar la lectura, que depende de aquella «logorrea» autoritaria y voluntarista, muy del «estilo» de la época, que sólo procedía por afirmaciones estereotipadas y estrepitosas. En ningún caso cabe confundirse, y de todos modos el antisemitismo produce una diferencia infranqueable.

Ello no impide que desde cierta altura, la misma que nos dan hoy nuestra posición sin posición en la historia y el hecho de que en mayo del 68, que fue una experiencia política cuyas consecuencias —más que políticas— no se han hecho aún sentir del todo, se renunció lúcidamente a la arqueopolítica que inevitablemente se iba a reconstituir (en su forma revolucionaria dura y más valdría dejar que se restaurase en su banal y no menos inevitable compromiso, la única realidad política más o menos vivible que había pertinazmente resistido a los catastróficos cumplimientos del proyecto político occidental³); desde

³ Expreso, por lo demás, mi acuerdo profundo con las páginas que Maurice Blanchot dedicó al Mayo del 68 en *La Communauté inavouable*, (Minuit, 1983) y en *Michel Foucault tel que je l' imagine*, (Fata Morgana, 1986).

esta altura, pues, ello no impide que lo que fundamentalmente se intenta decir sea lo mismo, aquí y allí. Tomándola incluso desde más alto, esta «misma cosa» tiene que ver con esa frase, a menudo citada, y en efecto memorable, que Tucídides hace pronunciar a Pericles en su «Oración fúnebre»:

Filokaloumen te yar met \ euteleiaj kai filosofoumen aneu malakiaj.

Esta frase se considera intraducible. Jacqueline de Romilly propone: «Cultivamos lo bello en su simplicidad y las cosas del espíritu sin falta de firmeza»⁴. Esta traducción carece de riesgo, y el término «cultivar» tiene unas resonancias latinas de todo punto ajenas a este texto. Hannah Arendt, en cambio, se arriesga abiertamente: «Amamos la belleza en el interior de los límites del juicio político [*eutélēia*, comprendida como rectitud de miras, sería la «virtud» política misma] y filosofamos sin el vicio bárbaro de la molición»⁵. En cuanto a Cornelius Castoriadis, quien considera «improbable» esta referencia al juicio político, nos propone una paráfrasis: «Somos en y por el amor a la belleza y a la sabiduría y la actividad que suscita este amor, vivimos por, con y a través de ellas, pero evitando la extravagancia y la molición»⁶.

Por mi parte, tomaría partido por la literalidad: «Amamos lo bello con frugalidad, y el saber sin molición». «Frugalidad» es aquí una categoría económica⁷: *eutélēia* nunca significó lo «bien-dirigido» del juicio, político o no, sino la simplicidad en los medios puestos en obra.

⁴ Tucídides, *La Guerra del Peloponeso*, II 40, Les Belles Lettres, 1967, p. 29.

⁵ *La Crise de la Culture*, edit. Patrick Lévy, Gallimard, 1972, pp. 273-274.

⁶ «La Polis Grecque et la création de la démocratie» in *Domaines de l'homme (Les Carrefours du labyrinthe II)*, Seuil, 1986, p. 305.

⁷ Debo esta precisión a Suzanne Saïd.

Es la ausencia de fasto, de pompa y ante todo de gasto. Dicho de otro modo, el rigor o la austeridad. En cambio *malakia* designa la molicie que es, de hecho, el vicio bárbaro por excelencia, es decir, el vicio oriental. La frase de Pericles (de Tucídides) celebra el heroísmo —los modales— en la práctica conjunta del arte y del pensamiento, que él sabía haber elevado a una altura no superada, de este «pequeño pueblo arrogante», como dirá Nietzsche, erigido frente a la adversidad y la ausencia de recursos. Expuesto al desamparo (*Not*), dirá el Heidegger de los años 30 —identificando así a Alemania con Grecia—, y conminándolo, con toda la fuerza de la *téchne* (arte y saber), a sublevarse contra la sobrepotencia del ser-velado de lo ente.

Entonces ¿cómo no ver que en esta frase, que asocia arte y filosofía para decir lo que es propio de la heroica singularidad de la *polis* ateniense, está ya, no la carta fundadora de nuestras «democracias», sino el programa de lo que se ha llevado a cumplimiento en el horror y del que somos, por así decir, los herederos definitivamente cesurados?

POSTSCRIPTUM 3

Por última vez me tomo la libertad de contestar a algunas objeciones que me han sido dirigidas.

Una, para empezar con la más sencilla, que se origina en un error: cuando a grandes rasgos menciono en las anteriores páginas las tesis de Rosenberg sobre el mito, cómo se puede creer, siquiera por un instante (incluso si tras haber citado a Blanchot, traduzco *in fine* a Rosenberg a mi propio léxico), que recojo lo que Rosenberg dice de los judíos? La traducción («En suma los judíos son seres indefinidamente miméticos, etc.») no tiene otra intención que subrayar el *estereotipo* filosófico (presente por ejemplo en Nietzsche, en el conocido aforismo titulado: «El problema del actor») y «cultural». En cuanto a la frase de Blanchot, se da el hecho de que atestigua la exacta comprensión de la razón por la cual los nazis —y Rosenberg el primero— llamaban a la persecución y a la eliminación de los judíos. Me parecía que era evidente.

Este error se relaciona con otro de análoga naturaleza: en varias ocasiones insisto en el hecho, por otra parte bien conocido, de que en la ideología nacionalsocialista o incluso más, en lo que desde muchos aspectos se podría aún denominar la ideología alemana, el judaísmo (asociado incluso a veces con el cristianismo) se concibe como un «cuerpo extraño» en la cultura europea, es decir, originalmente grie-

ga o greco-latina. También esto es un estereotipo que, por lo demás, entra en comunicación con el anterior. Pero, también aquí, ¿por qué pensar que lo suscribo? Puedo sospechar ciertamente, contra toda reducción brutal, que en tal o cual tradición judaica, el Dios al cual se dirige o sobre el cual se medita habría «permanecido libre de toda captación helenística y romana», como lo afirmo en el capítulo 4. Por otra parte, resulta obvio que el antisemitismo es, en cuanto fenómeno de masas, una consecuencia de la cultura cristiana que secularmente ha dominado en Europa (volveré sobre este punto). Pero no suscribo para nada la tesis del «cuerpo propio» por esta primera razón —que no es la única—: no suscribo la tesis de la identidad europea o de la homogeneidad de Occidente, es decir, de la unicidad-singularidad de la Historia del ser. Que no se me atribuya lo que tan sólo analizo. Mi «heideggerianismo» no me impide pensar, entre otras cosas, que hay otras escansiones en la Historia del Ser, además de las indicadas por Heidegger, y otros trayectos en la constitución de lo filosófico distintos de los que son destacados por Heidegger, después de Hegel. De hecho —y creía que ello estaba claro— es la idea de *organicidad* lo que pongo en duda y tras ella, la de *propiedad*: tampoco creo en la ficción del pueblo como obra de arte, así como no me adhiero al fantasma de un «cuerpo propio» de Europa.

Pero así como se me imputa lo que yo rechazo, se me atribuyen intenciones que no tengo. Por ejemplo, pero es sólo un ejemplo, no se me reprocha el retrazar la génesis del nazismo (se nota que mi recorrido no es el de un historiador), sino el buscar su origen o el proponer un esquema explicativo. Y se me replica entonces que la cuestión de la mutación técnica del trabajo y de la gestión social es más determinante que la del antisemitismo; o que el fenómeno del antisemitismo, por su parte, permanecerá inexplicado si no se lo asocia con la historia religiosa de Europa, con los muchos siglos de enseñanza luterana o de influencia de los jesuitas (algo que se puede encontrar incluso en la formación de los jefes nazis), y que también

me habría olvidado de la lógica sacrificial del Exterminio. De golpe, se me atribuye el querer dar con mi «modelo griego» (que presume un poco de academicismo) y mi cuestión del arte (¿tendrá un cierto aroma a esteticismo?) una especie de explicación puramente filosófica del nazismo que sería, por supuesto, extremadamente frágil y tendenciosa, cuando no francamente escandalosa (habría trazado una línea directa desde Pericles a Hitler abatiendo Atenas, donde nació la democracia, como si mi última intención fuera la de disculpar el cristianismo).

Me gustaría contestar con brevedad a todos estos puntos.

Incluso si estoy convencido de que hay mucho que decir sobre la «Oración fúnebre» de Pericles (léase, al respecto, el trabajo de Nicole Loraux) y sobre la democracia ateniense, ni por un instante considero este documento como programático del nazismo (ni a Pericles, es evidente, como una prefiguración de Hitler). Destaco una frase, una sola, cuyas resonancias, más de dos mil años después, creo haber hallado en cierto pensamiento alemán, poseído hasta la obsesión por el «modelo griego» y a lo que no es ajeno lo que con ello efectivamente fue desplegado, o, mejor, a lo que en gran medida le ha faltado desplegarse en el nacionalsocialismo. Hablo de «programa» y pienso, en efecto, en algo así como un «programa ideológico». No es que tal o cual «maestro pensador» sea responsable del nazismo. Pero el nazismo recoge una herencia «filosófica» —tan deformada o degradada como se quiera— a la cual, creo, se le ha minimizado en exceso su importancia y su peso. Hitler podía llamar a Himmler «nuestro Ignacio de Loyola», ello no impide que haya leído también a Nietzsche a su manera y que se haya nutrido de Karl May (¿otra «fuente»?) o que se haya intoxicado con Wagner. Tal como lo atestigua el arte, el urbanismo, la arquitectura o el ceremonial, en el Tercer Reich la «ensoñación griega» —o *a contrario*, una firme hostilidad hacia la Iglesia— que estaba inscrita desde cientos de años atrás en los pro-

gramas de las instituciones escolares y universitarias, era extremadamente poderosa en la Alemania de los años 30.

Dicho esto, mi «modelo griego» (que por lo demás en más bien el de la Grecia anterior a Pericles y a la democracia) no es una «explicación» del nazismo y del antisemitismo. Como lo pone de manifiesto el discurso *crítico* de Heidegger respecto del nazismo, se trata de una verdad del nazismo que se ha ido y no ha aparecido (o ha aparecido mal), pero que, *como tal*, no ha dejado de actuar. Por eso, creo posible descubrir un nacionalesteticismo bajo el nacionalsocialismo (nacionalesteticismo que no imputo en momento alguno a Heidegger, como se intentó hacérmelo decir: Heidegger es justamente el primero, al día siguiente de la «ruptura», que se dedica a la estética, es decir a la totalidad de la filosofía occidental del arte para intentar replantear la cuestión del arte sobre bases distintas). Que este nacionalesteticismo, tan escasamente separado del fárrago «científico» que lo sobrecarga, entre de manera decisiva en la versión hitleriana de antisemitismo (pero a la postre, fue el mismo Heidegger quien expuso cómo el estetismo y el biologismo en Nietzsche estaban inextricablemente relacionados) es lo que yo sostengo, sin por ello creer que eso «explica» el fenómeno de masas del antisemitismo¹. O si se prefiere, no se trata del todo de una *causa*. Por eso hablo, a falta de algo mejor, en términos de *esencia*.

En cuanto a la esencia, pues, mi intuición es la de que la *imitación* (es decir, lo que la metafísica entiende por ello) resulta decisiva en la formación política moderna. Y que, por lo demás, se trata probablemente de un arcaísmo, de un resto de Plutarco, lo cual quizá provo-

¹ Por otra parte, sin pretender disculpar al cristianismo, pues es a él, en buena medida, al que este discurso se dirige. Me permito remitir a Jean-Joseph Goux «Freud et la structure religieuse du nazisme» in *Les Iconoclastes*, Le Seuil, 1978) cuyas tesis suscribo ampliamente.

ca que no exista una política propiamente moderna². Es una dificultad, me parece, de la que Heidegger se dio cuenta: de ahí su estrategia compleja respecto del «comienzo griego» (pero no creo que ello consiga sustraerse a la lógica mimética); de ahí igualmente, su desengañado señalamiento, en la Entrevista al *Spiegel* en el 66, cuando dice que no está convencido de que la democracia sea la forma política más apta para corresponder a la época de la técnica. A diferencia de muchos de mis contemporáneos, para los cuales la democracia es la última palabra, creo que la dificultad permanece y que está aún ante nosotros. Y si pienso que la democracia es hoy «la única realidad política más o menos habitable», a falta de otro «modelo» que no implique la institución de un terror y de una esclavitud, ello no me impide sostener con convicción que no hay que dejar de poner en cuestión la democracia, con el pretexto de que no tenemos (demasiados) policías a nuestras espaldas o que nuestro trabajo no está (demasiado) explotado.

² Aunque no comparta los presupuestos epistemológicos de su intento ni mucho menos todas sus conclusiones, me adhiero sobre este punto al análisis que propone Jean-Claude Milner en «Science, politique, savoirs» (*Bulletin de la Société française de philosophie*, 80^o Année, n^o 4, octubre-diciembre, 1986).

En unas circunstancias algo dudosas, si no francamente penosas, es cierto, Adorno escribió un día que «la filosofía (de Heidegger) es fascista hasta en sus componentes más íntimos»¹. Adorno, a la defensiva, no podía hacer otra cosa que exagerar. Pero incluso en esos arre-

¹ En enero de 1963 el periódico de los estudiantes de Frankfurt, *Diskus*, publicaba, con la firma de Claus Chr. Schroeder, una carta abierta dirigida a Adorno en la que se le pedía que confirmase si era el autor de una recensión aparecida en junio del 1934, en la revista *Die Musik*, revista «oficial de la dirección de la juventud del Reich», en la cual se habría mostrado particularmente favorable respecto del ciclo de *Lieder, El estandarte de los perseguidos*, compuesto por Herbert Müntzel, partiendo de una antología de poemas de Baldur von Schirach (antología por entonces dedicada al «Führer, Adolf Hitler»). La recensión de Adorno contenía declaraciones de vasallaje particularmente abrumadoras: el ciclo de Müntzel «teniendo en cuenta el hecho de la elección de los poemas de Schirach», el cual, decía Adorno, destacaba «como siendo conscientemente nacionalsocialista»; y hablaba de la búsqueda de «la imagen de un nuevo romanticismo» que atribuía al «realismo romántico» de Goebbels. Claus Chr. Schroeder le preguntaba cómo el autor de los *Minima moralia* había podido «antes de Auschwitz aprobar unos cantos tan monstruosos» y cómo había podido, en consecuencia, arrogarse el derecho de condenar «a todos los que se hicieron cómplices del desarrollo en Alemania desde 1934 y después», recordándole «por ejemplo» sus exposiciones sobre Heidegger.

batos es notorio el hecho de que acertara a menudo. Convirtamos la afirmación dogmática (y perentoria) en pregunta. Se trata de hecho de una verdadera pregunta. Se podría formular de este modo: ¿qué tienen que ver la adhesión del 33, la pobreza de sus explicaciones y la ausencia de arrepentimiento, el silencio sobre el Exterminio (y la responsabilidad de Alemania o de Europa), con la filosofía —con el pensamiento— de Heidegger? ¿Arrojan simplemente una sombra local y pasajera sobre un pensamiento por otra parte indemne y fun-

En su respuesta, aparecida en el mismo número de *Diskus*, Adorno reconocía la paternidad de la recensión y afirmaba lamentar «desde el fondo del corazón» el haberlo escrito, explicando, de un modo embarazoso, que había que resituar estas declaraciones en su contexto («estúpidamente tácticas»; había que comprenderlas como «*captationes benevolentiae*», destinadas a ayudar la nueva música «a sobrevivir al invierno del Tercer Reich»). Reconocía haber cometido, en cuanto a la situación del 33-34, un error de apreciación y haber creído que había que salvar entonces «lo que era tan sólo posible». Pero, añadía, «Me gustaría someterme a una justicia equitativa respecto del hecho de saber si las frases incriminatorias pesan tanto como mi obra y mi vida, en contrapartida». Con estas palabras en realidad estaba comentando el siguiente propósito, que justo le precedía: «Al que se digne dirigir su mirada sobre la continuidad de mi trabajo no debería estarle permitido el compararme con Heidegger, en el que la filosofía es fascista hasta en sus componentes más íntimos (*dessen Philosophie bis in ihre innersten Zellen fascistisch ist*)».

Hannah Arendt escribió el 4 de julio de 1966 a Karl Jaspers que ella consideraba esta respuesta «indescriptiblemente mortificante».

(La carta de Adorno está publicada íntegramente en el epílogo editorial de los tomos V y VI de los *Musikalische Schriften*, Suhrkamp, 1976, pp. 637-638. La carta de Hannah Arendt aparece en Hannah Arendt-Karl Jaspers *Briefwechsel*, Piper, 1985, p. 679. Los editores, Lotte Köhler y Hans Saner mencionan las circunstancias en la nota de la página 829. Agradezco a Françoise Dastur y a Alex García Düttmann la comunicación de estos documentos).

damentalmente puro respecto de todo compromiso? ¿O bien, definitivamente, a este pensamiento, lo manchan hasta el punto de que pueda decirse que es esencialmente «fascista»? Al no hablar —o casi no hacerlo—, al rechazar el prestarse a polémicas que han sido (o que habrían sido) forzosamente rastreras y violentas, al arrojarse cada vez en una especie de dignidad ultrajada o al jugar con la inconmensurable altura de su pensamiento, Heidegger tomó una terrible responsabilidad respecto de su propio pensamiento, es decir, respecto de lo que él mismo denominaba *el pensar*. Hizo completamente posible la acusación de Adorno y provocó que se pueda tomar con mofa (o con indignación) la llamada a la «tarea del pensar», en tanto que no conseguía disimular la mancha sobre el pensar. Era, no obstante, el primero en reivindicar para el pensamiento una responsabilidad «histórica» inmensa, coextensiva por lo demás con su impotencia en el dominio de la actuación inmediata. ¿Acaso no seguía insistiendo al acabar, contestando a Wisser en una entrevista televisada a la que había accedido con ocasión de su ochenta aniversario, en la «tarea del pensar»² (él recordaba la conferencia titulada, precisamente, «El final de la filosofía y la tarea del pensar», de 1964) y concluía, no sin énfasis: «Un pensador por venir que se vea colocado ante la tarea de asumir efectivamente este pensamiento que trato de *preparar*, deberá ajustarse a las palabras que Heinrich von Kleist escribió un día y que dicen: "Me apago ante alguien que aún no está aquí y me inclino con milenaria distancia ante su espíritu"»? Cuando se miden las cosas con tal vara, sabemos de dónde viene él en materia de legados o de herencia del pensamiento. Todo lo menos debería más bien tener por escabroso el esperar poder hurtarse sencillamente con un silencio o

² Entrevista del Profesor Richard Wisser con Heidegger, texto de la emisión del 24 de septiembre de 1969 por la segunda cadena de la televisión alemana ZDF, traducción del servicio lingüístico del Ministerio de Asuntos Exteriores de la R.E.A., revisada y corregida por Michel Haar, *L'Herne*, ya citado, p. 97.

con alusiones vagas del tipo: «Quién piensa a lo grande tiene que equivocarse a lo grande»³.

Para que la acusación tenga alcance o para que la sospecha sea de recibo, hacen falta al menos dos condiciones:

1. saber qué es el fascismo, en su esencia;
2. mostrar qué relación *efectiva* mantiene la acusada (o sospechosa) «filosofía», igualmente en su esencia, con el fascismo así firmemente delimitado.

En cuanto a la primera condición, no es seguro que Adorno haya sido el mejor situado para cumplirla: más allá de la utilización injuriosa del término, ¿qué entendía por «fascismo»? ¿La realidad histórico-empírica del nazismo? De ser así la acusación no podría sostenerse ni por un momento excepto si se equipara, con toda deshonestidad, a Heidegger con Rosenberg (o Krieck, o Bäumler, o tantos otros de menor envergadura). Y salvo por desconocer, ya sin honestidad alguna, los testimonios aportados, aunque más no fuera por las primeras publicaciones de los años 30 (*Introducción a la Metafísica, Nietzsche*) y la distancia tomada por Heidegger desde 1934-35 frente al régimen y su ideología. O bien, ¿sostenía Adorno un concepto de fascismo verdadero y pudo con ello permitirse el descubrirlo allí donde no era evidente: en el pensamiento del ser, por ejemplo? Es exactamente eso de lo que cabe dudar, tanto más porque la «crítica» adorniana del fascismo nunca se separó de sus presupuestos marxistas o paramarxistas, y por ese lado se reveló incapaz de alcanzar el lugar desde el que se decide, mucho más acá de su hostilidad recíproca (que de hecho fue irreductible), y por ello mucho más acá de las divergencias o de oposiciones «ideológicas» y «políticas», la copertenencia ontológico-histórica del marxismo y del fascismo; o si

³ «L'expérience de la pensée», trad. André Préau, in *Questions III*, Gallimard, 1966, p. 31.

se prefiriere, a otro nivel («metodológico»), del sociologismo y del biologismo. Adorno, que pretendía insistentemente hablar de ello, dijo, en cambio, probablemente menos sobre el fascismo que Heidegger con la parsimonia de sus declaraciones (o en la aspereza con la que intentó indicar dónde estaba la «verdad» y la «grandeza interna» perdida o malgastada de la revolución nacionalsocialista durante la época fascista). Aunque el combate político es necesario, puede también ofuscar el análisis y de ello ha habido innumerables pruebas. Lo que no significa tampoco, en este caso, que frente al fascismo hubiera que prestarse a no se sabe qué operación de «rehabilitación» o de «reevaluación». Tan sólo afirmo que valdría más dejar de considerar el fascismo como un fenómeno «patológico» (desde qué posición extra-social podríamos hacer un diagnóstico como ése, reclamaba Freud) y reconocerle no sólo una forma política posible para la época —y no ciertamente más aberrante o insuficiente que otras—, sino incluso la mejor forma política hoy mismo, en cuanto que nos aclara sobre la esencia de lo político en la modernidad. Pero de ello, evidentemente, Adorno no quería oír hablar, cosa que después de todo, *también* podemos comprender.

La segunda condición es aún más difícil de cumplir, aunque no sea más que porque depende de la satisfacción de la primera. Para sostener hasta el final la acusación dirigida contra Heidegger habría hecho falta que Adorno movilizara, al menos como lo hizo Breton respecto de Bataille, un concepto hiperbólico comparable al de «sobrefascismo». Pues bien, que yo tenga conocimiento, nunca produjo nada análogo y la mayor parte del tiempo se limitó a una denuncia de la «jerga» reaccionaria (como otros se ocuparon en el señalamiento de las huellas de una temática revolucionario-conservadora, agraria, etc.). En lo que respecta al análisis filosófico y político resulta manifiestamente insuficiente. No es que el concepto de «sobrefascismo», si es que es un concepto, no carezca de problematicidad. Tenía de todas formas el mérito, en la época en que fue usado, de

implicar el reconocimiento de una diferencia entre el pensamiento (el de Bataille para el caso) y el fascismo real.

Bajo el insulto de Adorno, la verdadera pregunta sigue siendo ésta: ¿eran la ontología fundamental y la analítica del *Dasein* susceptibles de una posible adhesión al fascismo? ¿Y de qué fascismo?

Siempre se podrá mostrar desde este punto de vista que, en efecto, no en razón de no se sabe qué pathos heroico-existencial sino por razones propiamente filosóficas, era posible la adhesión a un movimiento nacional y popular (y diré más: nacional-populista, pero rechazo las connotaciones francesas del término). Estas razones filosóficas son dos, esencialmente: un relativo segundo plano y una relativa rapidez de la analítica del *Mitsein* (*Sein und Zeit*, §§ 25 y ss.), incluso si el *ser-con* y el *ser-Ahí-con* están bien definidos como «estructuras del *Dasein* [...] cooriginarias con el ser-en-el-mundo» (el ser-originariamente-en común, como índice mismo de la finitud, queda en el fondo sin interrogar como no sea en las relaciones parciales que no incluyen la gran división, en todo caso dominante, del amor y del odio); cierta sobredeterminación, coextensiva con este segundo plano, del *Dasein histórico* mediante el concepto, también sin cuestionar, de pueblo (*Volk*), patente en los epígrafes que conciernen a la historia (72 a 77)⁴. No hace falta siquiera decir, como lo hace Löwith, que Heidegger ha flexionado entre el 27 y el 33 la ontología de la *femeinigkeit* (de la finitud) o que «tradujo» el *je eigenes Dasein* como *deutsches Dasein*⁵: tal «traducción» él ya la explicitó: el *Gemeinwesen* siempre fue para Heidegger el de un pueblo y el análisis de la *historicalidad* carece de sentido si se lo sustrae de este horizonte⁶.

⁴ Es lo que se desprende, en particular, de los análisis de Jean-Luc Nancy en *la Communauté désœuvrée*, (ya citada) y *l'Expérience de la liberté*.

⁵ Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933, ein Bericht*, ya citado, p. 32.

⁶ Me permito remitir a mi ensayo «La transcendance finie/t dans la politique» in *l'Imitation des Modernes*, Galilée, 1986.

Mucho más azaroso sería, en cambio, el mostrar que la misma ontología fundamental o la misma analítica del *Dasein* podrían conllevar un compromiso del tipo «socialista».

Las preocupaciones que podríamos calificar como «sociales» no están ausentes de *Sein und Zeit* (Bourdieu creyó interesante traducirlas «claramente», es decir, sencillamente arrancarlas de la ontología fundamental, reducida al caso a una jerga enfática, autoritaria y (auto)sacralizante)⁷. Nada permite prefigurar, en cambio, la ontología del trabajo que más o menos desarrollan algunas de las proclamações del 33-34 y, como lo he indicado, justo de la época de la adhesión *stricto sensu*. Y el tema de la técnica, como se sabe, aparece sólo tras la «ruptura», en un contexto en que la hostilidad al nacionalsocialismo y a su ideología es ya explícita y abierta (las últimas páginas de la *Introducción a la metafísica*).

Sólo con ligereza y mala intención se puede acusar a la filosofía de Heidegger, posterior al compromiso del 33, de ser «fascista en sus componentes más íntimos», si se define el fascismo a la alemana, como nacionalsocialismo. Es verdad que ella se opone a toda idea de internacionalismo, de racionalismo (pero también de irracionalismo), de humanismo, de progresismo, etc.; se levanta *contra la Aufklärung* (pero *según* el tema kantiano de la finitud); se desprende también, si bien difícilmente, de la ontología subjetivista y voluntarista de la última metafísica (la de Nietzsche, para el caso). Si consiguiéramos calificarla políticamente sería como una filosofía «de derechas», heroico-trágica y revolucionaria. Podía pues autorizar, *volens nolens* (o más bien: al precio de cierto número de compromisos graves, filosóficamente graves), en las circunstancias efectivamente revolucionarias del 33, un compromiso, es decir, algo más que un simple sostén. Pero todo en ella, o casi todo, prohibía que ese compromiso fuera

⁷ «L'Ontologie Politique de Martin Heidegger» in *Actes de la Recherche*, noviembre de 1975.

duradero (no diría tanto del sostén) una vez pasada la ilusión (inmodesta y simplista) de «entrar» en este tipo de movimientos acordándole alguna bondad⁸. Y de hecho era inevitable la ruptura con lo esencial de las posiciones *metafísicas* del nazismo.

¿Podríamos entonces hablar de algo así como un «archi-fascismo»? Sí, quizá, pero con dos condiciones, de nuevo:

1. que se elimine de la definición de fascismo, en su versión hitleriana, el biologismo y el racismo (lo que resulta por lo demás relativamente difícil);

2. que no se comprenda el *archi*, en «archi-fascismo», según el sentido metafísico (presencia, principio, mando, etc.), que podría convenir si nos atenemos a los diez meses del rectorado —he tratado de mostrarlo en otra parte—, pero ya no conviene para nada en lo que respecta a la época posterior, por la razón de que la «ruptura» (y la asignación del nazismo a su verdad, o sea, a la verdad a la cual no podía acceder) es precisamente contemporánea con el abandono de la ontología *fundamental*. Y por ello contemporánea de la *Kehre* misma, lo olvidamos siempre. (Se quiera o no, el bandazo

⁸ Cfr. la carta al Presidente del Comité político de depuración: «Me oponía desde 1933-34 a la ideología nazi, pero creía entonces que desde el punto de vista espiritual el movimiento podría ser reconducido a otra vía y consideraba ese intento conciliable con el conjunto de tendencias sociales y políticas del movimiento. Creía que Hitler, después de haber tomado en 1933 la responsabilidad del conjunto del pueblo, se atrevería a separarse del partido y de su doctrina y que la totalidad se hallaría sobre el terreno de una renovación y de una reunión en vista de la responsabilidad de Occidente. Esta convicción fue un error que reconocí a partir de los acontecimientos del 30 de junio de 1934. Intervine en 1933 para decir sí a lo nacional y a lo social (no al nacionalismo) y no a los fundamentos intelectuales y metafísicos sobre los que descansaba el biologismo de la doctrina del partido, porque lo social y lo nacional, tal como los veía, no estaban esencialmente relacionados con una ideología biologista y racista». (*L'Herne*, p. 105).

político de Heidegger puso en crisis de modo muy serio su propio pensamiento). Decir, como creo posible, que el discurso sobre el arte de Heidegger contiene la verdad de lo que yo denomino nacionalestetismo no significa que el nazismo hubiera podido reconocerse en ese discurso o que pudiera elevarse a esa altura. Por principio, es decir, por razones que tienen que ver con su definición misma (por ejemplo, su rabioso tecnicismo), este discurso no podía alcanzarlo de ninguna manera (ése es el reto que Heidegger le propuso). Y eso no significa tampoco que con él Heidegger deseara dar una «buena imagen» del fascismo, y menos aún de «enderezarlo», puesto que sabía, desde la «ruptura» (y sin duda antes, pero ése es su pesar), que el fascismo —como el marxismo y el americanismo— procedía de un desprecio fundamental de la esencia de la *téchne*. Dicho con brevedad, sólo podemos hablar de «archi-fascismo» si no fuera el propio Heidegger quien nos hubiera enseñado a pensar de qué se trata, filosóficamente, en el fascismo sin más. Reléanse las notas extraídas de los *Beiträge* y publicadas en *Ensayos y conferencias* con el título «Superación de la metafísica»: ¿quién en nuestra época ha dicho tanto y con tal «profundidad» sobre el fascismo —y en consecuencia— sobre nuestro «mundo»⁹?

De entre todos los temas políticos que componen el discurso comprometido del 33-34, sólo de uno, lo sabemos, nunca renegará posteriormente (pero es verdad que era anterior al compromiso mismo, puesto que era de comienzos de 1929, de la *Lección inaugural* de Friburgo): el tema de la Universidad. Hasta los últimos años —en 1966 en la entrevista al *Spiegel*, en 1969 en la comparecencia televisiva con Wisser— Heidegger recordaba que su «programa» se sostenía nega-

⁹ La puesta en tela de juicio del fascismo *stricto sensu* es por lo demás directa y explícita en numerosos textos de estos años. Así, en el párrafo XXVII de «Superación de la metafísica», es el «actualismo» de Gentile el que es denunciado. Me refiero aquí al trabajo, aún inédito, de Charles Alunni sobre Gentile y la filosofía del fascismo.

tivamente sobre esta única proposición (de «Qué es metafísica», de 1929):

Los dominios de las ciencias están muy alejados unos de otros. El modo de tratar los respectivos objetos es radicalmente distinto. Estas disciplinas múltiples y dispersas deben su cohesión, hoy, únicamente a la organización técnica de las Universidades y de las Facultades, y sólo guardan su significado gracias a la finalidad práctica de las disciplinas mismas. Por contra, el enraizamiento de las ciencias en su fundamento esencial está muerto.¹⁰

Transcrita —retrospectivamente— en el registro del «entrismo», esta misma declaración se convierte en:

Es contrario a los hechos el sostener que el nacionalsocialismo y el partido no habían asignado ninguna finalidad espiritual a la Universidad y al concepto de la ciencia. Se habían limitado a fijarlo de un modo demasiado *categorico* refiriéndose a Nietzsche, según cuya doctrina la verdad no tiene un fundamento y un contenido propios, sino que es sólo un medio de la voluntad de poder, es decir una idea simple, una representación subjetiva. Lo grotesco del asunto estaba —y sigue estando— en que este concepto de «ciencia política» concuerda en cuanto a su principio con la doctrina de la «idea» y la «ideología» del marxismo y del comunismo.

En cambio, mi *Discurso del rectorado* [...] está redactado de modo completamente claro y explícito. Y formulé con franqueza estas tomas de posición *para la Universidad y en contra de la Escuela profesional* poco tiempo después del Congreso de Erfurt. Hablé espontáneamente entonces y con pasión *contra* la Escuela profesional y *por* la Universidad que debe tener como soporte la Facultad de Filosofía y de las Ciencias. El corte que se presentaba no era entre:

la vieja Asociación universitaria de un lado, y el partido dl otro;
la Reacción de un lado, la Revolución dl otro;

² Citado de la traducción de *Entretien avec Wisser, L'Herne*, p. 93.

sino entre (pensado a partir de su principio) la Escuela profesional de un lado, la Universidad del otro¹¹.

Mutatis mutandis, hay que constatar forzosamente que aún nos encontramos en esta situación. Como se sabía en Alemania desde Kant y Humboldt —y como naturalmente ya no lo sabemos (pero es un estado de hecho generalizado)—, el «problema de la Universidad» no es un problema anexo o periférico de las sociedades occidentales, sino su problema central y primero. Y lo es desde que estemos de acuerdo en que Occidente se define a partir del saber y de la *téchne* o, más exactamente, del saber como *téchne*. (Algo de esto se rozó en el mayo del 68, a pesar de la confusión marxista o freudo-marxista, como probablemente fue también el caso en la Alemania del 33, a pesar de la confusión fascista o nietzscheano-fascista¹²). En relación con esto, Heidegger no tiene razón al hablar en 1945 de «responsabilidad occidental»¹³, incluso si intenta justificar que Occidente, en 1933, estaba condensado en Alemania y que el remedio a la «crisis universitaria», es decir, al declive de la ciencia, fuera el retorno al «fundamentalismo» del Idealismo especulativo. Si el gesto fundamentalista no predispone forzosamente a caer en el fascismo (aunque, quedaría por examinar más detenidamente el deseo de fundación o refundación propio de los fascismos), no se puede decir lo mismo de una cierta «preferencia nacional» (¿cómo llamarlo de otro modo si precisamente Heidegger, obstinadamente, rechaza el término «nacionalismo»?¹⁴).

¹¹ Carta al Presidente del Comité político de depuración, *L'Herne*, p. 104.

¹² También fue el caso de la Italia de Mussolini donde una de las primeras y más profundas reformas fue la de la Escuela y la de la Universidad por Gentile. Desde Condorcet, quizá, lo político en la modernidad se distingue por la preeminencia que concede a la Ciencia y a la Escuela.

¹³ Carta al Rectorado académico de la Universidad Albert-Ludwig, *L'Herne*, p. 101.

¹⁴ Cfr. la carta citada anteriormente (nota 8). Este rechazo es constante en Heidegger y por razones de principio.

Admitiendo que aún debamos seguir la huella de un «archi-fascismo», con unos flecos cada vez menos fascistas a medida que avanzamos, manifiestamente es ahí donde todo se reúne. En términos heideggerianos, como ya lo he indicado, la cuestión es la siguiente: ¿por qué el *Dasein* histórico se determina como *pueblo*? Dicho en términos políticos más banales, podríamos transcribirlo así: ¿por qué Heidegger se adhirió a una idea de revolución nacional y por qué nunca renegó de esta adhesión?

No es del todo justo decir, como lo hice más arriba, que el único de los temas políticos, esgrimidos en el 33, que se mantiene después y hasta el final fuera el tema de la Universidad. Existe un segundo tema, en apariencia menos directamente político pero con una importancia decisiva para lo que a los ojos de Heidegger constituye la esencia de lo político, es decir, para la historia: es el tema del comienzo (griego) y de la relación con el comienzo, donde se juega, en el *Discurso del Rectorado* y también después, la cuestión de un posible destino histórico del *Dasein* alemán. Es cierto que después de la guerra —no soy el único que lo ha notado— el significante «alemán» o «Alemania», desaparece prácticamente del léxico heideggeriano («Europa», ya sólo aparece tímidamente, la mayoría de las veces en compuestos del tipo «europeo-occidental» y en general, «Alemania» es sustituida por «Occidente»). La confesión política es clara. Lo que no quiere decir, no obstante, que el esquema de la historicidad fuese modificado en algún punto. En una de las últimas conferencias pronunciadas por Heidegger, la conferencia de Atenas de 1967 («La procedencia del arte y el destino del pensar»), en donde se resume poderosamente toda la meditación heideggeriana sobre la esencia de la *téchne*, podemos leer lo que podríamos haber oído en el 33 (cuando *téchne* significaba fundamentalmente «la ciencia») o en los años posteriores (cuando *téchne* designaba ante todo «arte»):

Nosotros, que somos miembros de la Academia de las Artes, encontrándonos aquí en Atenas, en presencia de la Academia de las

Ciencias, en la época de la técnica científica, ¿en qué otra cosa podemos meditar sino en ese mundo que puso los fundamentos para que comenzaran las Artes y las Ciencias de Europa occidental?

Este mundo es para los historiadores ciertamente cosa del pasado. Pero para la Historia, si la experimentamos como lo que nos está destinado, sigue siendo siempre y seguirá siendo siempre un presente nuevo: algo que espera de nosotros que salgamos a su encuentro pensando y que pongamos a prueba nuestro propio pensar y nuestra propia creación artística. Puesto que el comienzo de un destino es lo más grande que hay. Sostiene de antemano todo lo que viene después de él tras su potencia.¹⁵

Desde el 33 al 67 el tono ha cambiando, evidentemente: el pathos de la resolución fue sustituido por el de la meditación y ya no hay ninguna llamada a la revolución nacional (este discurso se dirigía a helenos y el «nosotros» designaba ya al hombre europeo-occidental). No obstante, el «mensaje» es el mismo y la conminación —velada— es idéntica: el sobresalto (efracción y salto en el origen) se llama ahora «paso atrás»¹⁶, pero el asunto sigue siendo el del destino de Europa occidental. Es verdad que ya no confundido con el de Alemania solamente, pero de todos modos asociado aún al destino de un

¹⁵ Trad. J.L. Chrétien y Michéle Reifenrath, *L'Herne*, p. 84.

¹⁶ «Es necesario dar el paso atrás. ¿Hacia atrás adónde? Hacia atrás hacia el comienzo que se nos anunciaba cuando nos referíamos a la diosa Atenea [esto es: con vistas a alcanzar el arte griego en su procedencia]. Pero este paso atrás no quiere decir que haya que revivir de algún modo el mundo de la Grecia antigua y que el pensamiento deba encontrar refugio en los filósofos presocráticos. / Paso atrás quiere decir que el pensamiento se retrotraiga ante la civilización mundial y, tomando sus distancias frente a ella, no negándola, se introduzca en lo que debe permanecer aún impensado al comienzo del pensamiento occidental pero que ya está nombrado, y, de este modo, dicho de antemano a nuestro pensar». (*Ibidem* p. 90). En consecuencia, el paso atrás obedece a la lógica misma de la repetición (de la grandeza del comienzo griego) que opera en el *Discurso del Rectorado*.

pueblo, el pueblo griego —que como pueblo ha «pasado»— puesto que, una vez más, es Hölderlin quien se encarga de responder a Hegel:

¿Y hoy? Los dioses antiguos se han marchado. Hölderlin, que ha hecho la experiencia de esta desaparición como ningún otro poeta, antes y después de él, y que la ha llevado de un modo fundador a la palabra, pregunta, en su elegía *Pan y vino* consagrada al dios del vino Dionisos:

[...]

¿Dónde brillan los oráculos que llevan lejos? Delfos dormita —¿donde retumba el gran destino?

¿Existe hoy, tras dos milenios y medio, un arte que se sostenga sobre una exigencia tal como lo hizo una vez el arte en Grecia? ¿Y si no, de qué región procede la exigencia a la cual el arte moderno, en todos sus dominios, responde? Sus obras ya no yacen marcadas con el sello de los límites de un mundo de lo popular y de lo nacional (*Ihre Werke entspringen nicht mehr den prägenden Grenzen einer Welt des Volkhaften und Nationalen*). Pertenecen a la universalidad de la civilización mundial. Su composición y su organización forman parte de lo que la técnica científica proyecta y produce. Ésta ha decidido el modo y las posibilidades de la estancia del hombre en el mundo. La constatación de que vivimos en un mundo científico y que por la denominación de «ciencia» se entiende la ciencia de la naturaleza, la física matemática, pone el acento en algo que conocemos demasiado.

En función de ella, nos vemos fácilmente llevados a explicar que la región de donde proviene la exigencia, a la cual el arte de hoy tiene que responder, no es otra que el mundo científico.

Dudamos de concederle nuestro asentimiento. Permanecemos en el apuro...¹⁷

¹⁷ *L'Hermé*, p. 87 (modifico ligeramente la traducción).

Heidegger jamás habrá renunciado a relacionar la posibilidad de Historia (la historicidad) con la posibilidad de un pueblo o del pueblo. Lo que siempre habrá querido decir a la vez, lo sabemos, con la posibilidad de un arte (de una *Dichtung*), de una lengua y de un mito (de una *Sage*, es decir de una relación con los dioses). La conferencia de Atenas termina con estos versos de Píndaro:

*Y el habla vive más allá de los actos
Si sólo por el favor de las Gracias
La lengua va a beber al abismo del corazón.*

No sé si esto puede ponerse en la cuenta de un «archi-fascismo». Lo dudo, incluso si todo tipo de neo-fascismos se amparan, aparentemente sin dificultades insuperables, en esta temática¹⁸. Lo que podemos percibir más claramente, en cambio, es que:

¹⁸ Es el caso, por ejemplo, en un número de la revista *Nouvelle École* (nº 37, primavera de 1982) titulado «Lecturas de Heidegger» y conteniendo, en particular, un artículo de Robert Stenckers («Concepción del hombre y revolución conservadora: Heidegger y su tiempo») y un texto de Guillaume Faye y Patrick Rizzi («Para acabar con el nihilismo»). Decir que este tipo de neo-fascismo (reconocido) se ampara «aparentemente sin dificultades insuperables» en la temática política de Heidegger no significa que lo efectúe con honestidad. No digo nada de las pequeñas deshonestidades: se atribuye (p. 44) al himno *Tiánes* (Prometeo y neopaganismo obligan) versos extraídos de la elegía *Pan y vino*, sin duda considerados de inspiración demasiado cristiana; o la táctica inversa, se designa (p. 45) el *Discurso del Rectorado* por la perífrasis: «En una de sus conferencias sobre la ciencia...» (Heidegger dice que...) etc. Estas pequeñas deshonestidades abundan y no son nunca insignificantes. Pero la deshonestidad fundamental está evidentemente en la «lectura»: la operación (en el fondo la «recuperación» pura y simple) sólo es posible con la condición de (re)proyectar sobre el discurso heideggeriano de los años 30 los filosofemas nietzscheanos (voluntad de poder, superhombre, apolíneo y dionisiaco, etc.), que éste precisamente se había dedicado a delimitar. Bastará, en suma, *no leer* el *Nietzsche* y se obtendrá un Heidegger fascista.

1. Esta posición nacional-popular, que explica a la vez la adhesión circunspecta al nazismo y al radicalismo revolucionario (nacional-revolucionario) del discurso de los años 30, es la misma desde la que Heidegger denunció el fascismo (y los fascismos). Esta denuncia abarca, seguramente, el marxismo (el comunismo) y el «americanismo»: todos los sistemas metafísico-políticos del planeta dependen del nihilismo y no son más que el efecto de su instalación quizá definitiva (o indefinida). La denuncia del fascismo es sin embargo tanto más radical cuanto que el fascismo, ya que éste se fundaba en una revolución nacional (o se apoyaba en ella), pudo prestarse a menosprecio. Y es evidentemente lo que Heidegger no le ha perdonado;

2. A pesar de todas sus debilidades «nostálgicas» o incluso «reaccionarias» —y que su falta de hostilidad declarada hacia la técnica (del mundo moderno) no acaba de equilibrar—, Heidegger, en la estela de Nietzsche y del romanticismo, consiguió reabrir filosóficamente las cuestiones que la *vulgata* marxista predominante en Europa, en los veinte años siguientes a la guerra (los años del «consenso» antifascista), consideraba definitivamente obsoletas y que vemos actualmente la imposibilidad de eludirlas. Estas cuestiones son las de los pueblos (o naciones), las de las lenguas y las religiones. La elaboración que tomaron de la mano de Heidegger, en concreto a partir del problema de la lengua, no tiene parangón con lo que pudo poner de manifiesto, en el pasado siglo y la primera mitad de éste, el conflicto del nacionalismo y del internacionalismo (del romanticismo de «derechas» y del de «izquierdas»). Y por lo demás, ésta es una de las razones que obligan a no abandonar estas cuestiones a una nueva *vulgata* (neo-esto o neo-aquello) lista para recomenzar el siglo pasado o el precedente —para restaurar la Europa de la *Kultur* o la de las Luces— y estrictamente incapaz de elevarse a la altura de las interrogaciones heideggerianas. No hacía falta ningún don particular de videncia para preguntarse, entre 1956 y 1968, quién de entre Marx o Nietzsche había tenido razón, poco menos de cien años antes, res-

pecto del porvenir del mundo. Tampoco había que inquietarse por ver al marxismo, que mientras tanto había servido para justificar cualquier tercermundismo, sencillamente «acobardado» (sin previo examen ni, como se suele decir, «sin problemática»), cuando el análisis de la «forma-mercancía» —la única forma de nuestro «mundo»— es cada vez más verdadera. Tanto en un caso como en el otro, «dejarse conducir» por las cuestiones heideggerianas no es suficiente —nunca lo es— pero sí que había, en cambio, que tomar con seriedad estas cuestiones e intentar comprender qué es lo que habría podido conducir tal pensamiento —no sólo, lo diré una vez más, el más grande y más poderoso de su tiempo— desde las posiciones «fascistas» del 33 a la puesta en tela de juicio de la técnica.

Nada de esto pretende «disculpar» a Heidegger y menos aún perdonarle. Por decirlo una vez más, su silencio tras la guerra —su silencio sobre el Exterminio— es imperdonable. Y más cuando, en cuanto quisiera, Heidegger podría haber dicho algo. Prueba de ello es esta apertura solemne del curso del 20 de junio de 1952 (tras su reingreso):

Señoras y señores:

Hoy en Friburgo se ha inaugurado la exposición «Los prisioneros de guerra hablan».

Les ruego que asistan. Con el fin de escuchar esa voz muda y de no dejarla salir jamás de sus oídos interiores.

El pensamiento es el pensamiento fiel. Pero el pensamiento fiel no es algo distinto de una actualización fugaz del pasado.

El pensamiento fiel considera lo que nos atañe. No estaremos aún en el espacio que conviene para reflexionar sobre la libertad, ni siquiera para hablar de ello, mientras cerremos los ojos *también* a este anodamiento de la libertad¹⁹.

¹⁹ *Qu'appelle-t-on penser?* trad. A. Becker y G. Granel, P.U.F., 1959, p. 24.

Así pues, esto habrá sido todo sobre el *desastre*, esa única palabra que deplora la única Alemania (o más bien: la única «Alemania») y proyecta irreversiblemente un halo de recelo sobre los muy parsimoniosos testimonios de lamento que se podrían invocar a su favor. (Así, cuando habló de *Unheil* ¿en qué, en quién, pensaba precisamente?). La pregunta no es, como a menudo escuchamos plantear, saber lo que habría podido decir, qué palabra, qué frase habrían podido hacer justicia a un acontecimiento como aquél. Si ninguna palabra ni ninguna frase lo podían hacer, bastaba simplemente con decirlo —pero sin duda era demasiado simple para el pensamiento (*Denken*) y la memoria (*Andenken*) de lo simple—. La pregunta ni siquiera es la de saber por qué no dijo nada: resulta claro que por encima de todo pretendía exculpar a Alemania y que en el fondo no renegaba de nada, o casi. Sino que la pregunta es: ¿el silencio —la «salvaguarda» de Alemania— valía tanto como para asumir el riesgo, incluso para el pensamiento mismo, de no confesar (sin confesión) la complicidad con el crimen?

Es ésta una pregunta que, para un «milenio» (recuérdese también la realidad de este cálculo histórico), deja abierta el pensamiento del pensador. La última paradoja es que fuera guardada como memorial, en el poema de un poeta judío que se titula, lo recordamos —y hay que recordarlo—, *Todtnauberg*.

ANEXO

Sobre el libro de Víctor Farías
Heidegger y el nazismo

Este texto retoma con algunas modificaciones el de un artículo publicado en *Le Journal littéraire*.

En general se estima que es bastante peligroso ser a la vez juez y parte. Por mi parte voy a intentarlo. A la postre, es sólo una prueba de honestidad.

Apenas había terminado la corrección de las pruebas de este libro, cuando me enteré por la prensa, y con algo de retraso, de la publicación en Francia del libro de Víctor Farías: *Heidegger y el nazismo* (Verdier, 1987). Aparentemente provocó un gran revuelo: se hablaba de una «bomba», de un «libro-acontecimiento», de un «informe abrumador». Por lo que pude leer, no parecía contener ningún elemento que no se hubiera conocido ya. Pero por el modo de presentarlo, como si no se hubiera jamás presentado el «caso Heidegger» antes, por el léxico utilizado («militantismo», «activismo», «adhesión», etc.), por la insistencia sobre el carácter fragmentario e incluso francamente mentiroso de las declaraciones y de las explicaciones «testamentarias» de Heidegger (en concreto en las concedidas al *Spiegel*); por todo ello, se sentía que este libro, al que se le concedía el beneficio de toda imparcialidad histórica y una total ausencia de odio (Farías habría sido alumno de Heidegger, se indicaba, lo que, por otra parte, no demuestra gran cosa), proponía una versión del asunto que debería al menos merecer un examen atento, por no decir el de conducirnos a serias revisiones. Sabíamos (al menos los mejor informados sabían), y de todos modos bastaría con la simple lectura

de los textos justificativos, que era probable que Heidegger hubiera minimizado considerablemente la realidad y el alcance de su compromiso y hubiera presentado una versión particularmente eufemística de dicho compromiso político. De ahí a pensar que habría mentido sobre el sentido de su compromiso y de su «ruptura» (o al menos de su retirada) —es decir, sobre lo esencial: lo que relaciona este compromiso y retirada a su pensamiento— había que franquear un trecho de todos modos relativamente difícil. Todo el mundo, en el fondo, lo sabe muy bien. Pues bien, este trecho, a mi modo de ver, sigue siendo infranqueable. En todo caso, la lectura del libro no me ha convencido de lo contrario.

La tesis de Víctor Fariás se sustenta sobre algunas proposiciones que me gustaría recordar escuetamente.

1. Heidegger, partiendo del hecho de su origen social y regional (Suabia o, en general, la Alemania del sur, católica y conservadora), partiendo del hecho de su educación (también católica), de sus asiduidades y admiraciones, de sus influjos, de su formación intelectual, etc., habría estado marcado decididamente por una tradición ideológica que es una de las fuentes, y que será uno de los componentes, de la revolución nacionalsocialista, como lo atestigua su relación «emblemática» (y obstinada) con el predicador barroco Abraham a Santa Clara, «representante en el siglo XVII de una tradición autoritaria, antisemita y ultranacionalista». De modo que si se pretende definir, desde un punto de vista político, al Heidegger de antes de 1933, no sólo hay que situarlo en «la derecha» sino que hay que sumarle a los partidarios potenciales de un nacionalpopulismo extremista, particularmente duro y agresivo, que de hecho se afirmará pocos meses después, en 1933 y 1934, pero que no sobrevivirá, o casi, a los compromisos de la dirección del Partido con la burguesía, la Iglesia y el Capital. Esto es válido, por supuesto, para el autor de *Sein und Zeit* y del *Kantbuch*. Es decir, también para el participante en el

coloquio de Davos sobre el kantismo que lo vio oponerse con dureza a Cassirer, representante notable de la «intelligentsia» (o de la academia) judía.

2. El compromiso de 1933 lo es sin reservas, completo y brutal, y se lleva a cabo sobre las posiciones más revolucionarias del «movimiento», es decir, sobre las posiciones de las S.A. La voluntad de Heidegger, aceptando (o solicitando por personas interpuestas) el rectorado, es la de reformar de arriba abajo la Universidad (proyecto del que sabemos que estaba en el programa desde al menos la Lección inaugural de 1929 en Friburgo: *¿Qué es metafísica?*, tomando apoyo casi exclusivamente en los estudiantes, siguiendo, si se quiere, una especie de lógica del mayo del 68 fascista. Heidegger se vuelca a cuerpo descubierto en la tarea o en la aventura: disponiendo de plenos poderes en virtud del *Führerprinzip*, multiplica las declaraciones públicas y los seminarios en «campos de adoctrinamiento», toma medidas administrativas destinadas a asegurar el «marcar el paso» de la Universidad, teje todo tipo de relaciones «militantes» con los intelectuales favorables al régimen y se convierte rápidamente en una de las destacadas figuras del «movimiento». Es en esta época un nacionalsocialista convencido y celoso. No se arredra ante nada, ni siquiera ante la denuncia. Si fracasa y si está abocado un año más tarde a la dimisión es porque la corriente sobre la que se apoya —la corriente S.A., dominante en las asociaciones de estudiantes— está en vísperas de deshacerse, como lo demuestran los hechos de junio del 34 con la eliminación de Röhm. Es su «radicalismo» el que le obliga a retirarse. Pero retirarse no es romper.

3. Muchos documentos prueban que Heidegger, en efecto, no deja de «militar» en favor del régimen después de 1934. No solamente no entrega el carnet del partido (lo conserva hasta 1945), sino que participa en varios proyectos de reforma universitaria del Reich (Academia de profesores del Reich, Academia para el Derecho alemán, Alta Escuela política alemana). Evidentemente es el blanco de ataque de

los ideólogos oficiales de la corriente S.S. (Rosenberg, Krieck, Bäumler) y por ello es víctima de algunas pequeñas molestias. Pero permanecerá bien visto por el ministro Goebbels, tiene amigos poderosos en la Italia fascista (el Duce en persona llega a intervenir en su favor) y, en contra de lo que pudo decir después, no se le prohíbe publicar, no se le borra de la cohorte de pensadores del régimen, se le permite asistir a congresos en el extranjero, no se persigue a sus alumnos, no se supervisa su enseñanza y no se le excluye, aparentemente, de la Universidad (para volver a movilizarle) en 1944. Todo lo que puede decirse a su favor es que en su enseñanza y en algunas de sus declaraciones públicas tomó posición de manera clara contra la corriente dominante del partido y del régimen, es decir, contra los que Farías denomina obstinadamente —y no puedo dejar de confesar que me deja perplejo— el «desviacionismo», en suma hitleriano, del nacionalsocialismo (establecido este matiz, se puede en efecto hablar de una «continuación» de la adhesión heideggeriana...).

4. Tras la guerra y la derrota, Heidegger no habría renegado de nada: habría rechazado cualquier retractación y persistido en su ensoñación de un renacimiento «espiritual» de Occidente (de Europa) partiendo de Alemania —si es que no partiendo de la misma Suabia y de la *Heimat* germánica—. Sobre todo, se habría volcado en la divulgación de una versión «honorable» de su compromiso y en reconstruir para sí un «virginidad política», vía Francia y con la ayuda de Beaufret y Char. Por eso, los textos justificativos serían pura y simplemente mentira. De todos modos son de poco peso frente al terrible silencio mantenido sobre el Exterminio (la *Shoah*) y al regreso a antiguos y dudosos ejemplos: Abraham a Santa Clara.

La tesis parece sólidamente estructurada. La encuesta histórica y la exploración del archivo habían sido ya emprendidas por ciertos trabajos alemanes notables (en particular los de Hugo Ott y Berndt Martin). Víctor Farías los completa en numerosos puntos y

hace —o simula hacer— sencillamente poner el punto, partiendo de documentos actualmente accesibles (pero tantas cosas quedan en la sombra, empezando por el fondo Heidegger). Podremos asombrarnos de que no haga uso de un material reciente (la correspondencia Heidegger-Kästner, por ejemplo, le habría aclarado sobre la génesis de la entrevista al *Spiegel*, o las memorias de Löwith); o que no mencione las tribulaciones de la relación con Hannah Arendt que son elocuentes y forman parte de esta historia. ¿Cuándo fue escrito realmente este libro? No obstante, en apariencia, se trata de un trabajo serio por parte de un historiador correcto.

Lamentablemente, esto es así tan sólo en apariencia. En el fondo este libro no es justo y lo considero incluso —y mido mis palabras— deshonesto. No me sorprende, por lo demás, ver asociado en una nota liminar el nombre de Jean-Pierre Faye, el cual destacó hace veinticinco años con una presentación-traducción sorprendente de las declaraciones políticas de Heidegger, recogidas en la antología de Schneeberger. Es más que ensañamiento, y todo esto produce la desagradable impresión de tratarse de una «operación montada», como por otra parte se produce regularmente, de hecho, en nuestro «escenario».

Intentemos examinar las cosas con un mínimo de probidad.

Huelga ante todo decir que, incluso si no comparto sin reservas (filosóficas y políticas) el «consenso democrático» que parece reinar en la actualidad —no digo nada del «humanismo jurídico»—, el nazismo es para mí, como lo es para Farías, Faye y muchos otros, en sus consideraciones tanto como en sus resultados, un fenómeno absolutamente inmundado, el más grave de lejos y sin discusión que haya conocido (es decir, a la sazón producido) Occidente. Mi posición está perfectamente clara al respecto y me he explicado suficien-

temente en lo que precede. No voy a centrar la discusión sobre ello, evidentemente. Allí donde la discusión se puede entablar, en cambio, es cuando se trata, no de evaluar sino de *pensar* el nazismo (al cabo, no ha nacido de nada, como una pura aberración, ha nacido de «nosotros, los buenos europeos»), su éxito fulminante, su poder de seducción, su proyecto y sus logros, etc.; y sobre todo pensar lo que pudo representar para los «intelectuales» de la época que no eran ni imbéciles ni oportunistas, muy lejos de eso. ¿Por qué en los años 20 y 30 tal disgusto y tal rechazo de la democracia, tanto a derecha como a izquierda? ¿Por qué la preocupación nacional? ¿Por qué este discurso, en el que Heidegger no está sólo y que se remonta a la lejana tradición alemana sobre el desamparo (Not) de Alemania? ¿Por qué esta certeza, en Alemania y fuera de Alemania, de que Europa va hacia la catástrofe? ¿Y por qué esta ansiedad, compartida también (y para mal) por Valéry y Bergson, Blanchot y Husserl, Bataille y Heidegger, Benjamin y Malraux, por no citar más que algunos nombres? Tantas cuestiones —y hay muchas más— que el libro de Farías jamás se pregunta y que resulta indispensable hacerse si se quiere intentar comprender, aunque sea mínimamente, qué pasó y qué puede ciertamente aún pasar. Dar por establecido que el nazismo es una monstruosidad, si es para eludir el preguntarse, acaba siendo una falta grave. Política y filosóficamente.

Dicho esto —y esto no es evidente— ni por un instante intento reclamar para Heidegger la menor indulgencia. Estoy convencido, desde la lectura de los textos, que su compromiso político no procede ni del accidente ni del error y que hay que tratarlo en términos de falta —en el sentido de una falta, ante todo, pero no sólo, en relación con el pensamiento—. Por eso, en cuanto a su complejidad estrictamente documental, no hay nada que decir al libro de Farías: los hechos citados son indiscutibles, que yo sepa, y con seguridad existen todavía otros. Aún queda mucho trabajo para los historiadores. Incluso estaría de acuerdo con Farías al insistir en la «radicalización»

revolucionaria de Heidegger, aunque mantenga serias reservas ante las consecuencias que él extrae. Indiscutiblemente, Heidegger se comprometió muy a fondo (demasiado a fondo para los nazis mismos); indiscutiblemente también, no se retractó gran cosa en cuanto al fondo, es decir, en cuanto a la «verdad y la grandeza interna del movimiento». Pero entonces, ¿por qué guardar silencio sobre aquello que él explícitamente repudió? Por ejemplo, en la entrevista al *Spiegel*, todas las declaraciones públicas del 33-34, con la excepción del *Discurso del Rectorado*. Los arrepentimientos son raros en Heidegger. Resulta a lo menos falto de elegancia el no tenerlos en cuenta o lo que es lo mismo, no tener en cuenta, tratándose de sus declaraciones póstumas, más que lo que testimonia en contra suya. El asunto es en sí mismo suficientemente grave como para que no haya que abundar...

En realidad, las tres razones que me llevan a sospechar de esta obra son de un orden completamente distinto que el de los hechos.

(Paso por alto algunas deshonestidades manifiestas y algunas imprecisiones. Por ejemplo, en cuanto a las deshonestidades, en la traducción propuesta de «Llamada al servicio del trabajo» (pp. 135-136), este modo de adosar sistemáticamente el calificativo «ario» en cada caso a la palabra «pueblo». Nos damos cuenta (p. 175) de que es una manera de traducir el conocido *völkisch* y se ve inmediatamente de dónde viene la maniobra. (Aunque no tenga ningún modo de comprobarlo, me parece reconocer la traducción de Jean-Pierre Faye que evocaba más arriba). En la página siguiente, nos damos cuenta de que Heidegger cuando quería decir «ario», decía —como todo el mundo— *arier*...

En cuanto a las imprecisiones, la más manifiesta es la que concierne a la frase de Abraham a Santa Clara, citada por Heidegger en su homenaje de 1964 (que está lejos de ser el «último texto» de Heidegger): «Nuestra paz está tan alejada de la guerra como Sachsen-

hausen de Francfort». ¿Se trata de un lapsus, se pregunta Farías? Nadie puede ignorar en esta época que Sachsenhausen es «uno de los más siniestros campos de concentración construidos por el III Reich» y que Francfort es «la sede del tribunal encargado de investigar los crímenes perpetrados en Auschwitz». La relación ya está hallada y como nadie ignora que Abraham a Santa Clara es, o fue, un antisemita convencido, se pasa rápidamente del lapsus en favor de la «retractación inconsciente» y de ésta a la «provocación» deliberada. Sin embargo, jamás se pregunta por qué Heidegger no había hecho mención, justamente, ni en 1910 ni en 1964, del antisemitismo de Abraham a Santa Clara, puesto que se da por adquirido el «virtuosismo» de Heidegger en el manejo de las citas. Poca suerte: como lo revela Joseph Hanimann en su crónica del *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 28 de octubre de 1987, los alrededores de Frankfurt nada tienen que ver con el campo de concentración con el mismo nombre).

Tres razones, pues, para sospechar de esta obra.

La primera tiene que ver con su retórica y, diría más, con su puesta en escena. La retórica consiste esencialmente en la traducción en términos estrictamente (y estrechamente) políticos de todos los mínimos (y no tan mínimos) hechos y gestos de Heidegger: ¿Que Heidegger se adhiera al partido en 1933? Es un «militante». ¿Que intenta hacer mucho (incluso demasiado) durante su etapa de Rectorado? Es un «militante escrupuloso»: todas sus iniciativas pedagógicas proceden del «adoctrinamiento» y todas sus medidas administrativas del «marcar el paso». ¿Que participa, tras su dimisión del rectorado, en la elaboración de proyectos institucionales (tres, en concreto, que no van más allá de 1934)? Nunca habría dejado de «militar». ¿Una prueba de ello? Nunga devolvió el carnet del partido. (¿Pero cuándo y dónde lo habría pretendido hacer? La única declaración que conozco de él a este respecto fue para decir que, estando uno de sus hijos en el frente ruso, no le pareció oportuno dimitir). De

golpe, a título de tal «militancia» —y bajo el rótulo enfático de «Heidegger y los aparatos ideológicos del Estado»— se puede introducir, entre el desorden, un artículo (hay que decirlo, particularmente elocuente) de la señora Heidegger, una o dos intrigas universitarias (completamente normales: se trata de simples publicaciones de ofertas para cubrir plazas), las conferencias de 1936 sobre la obra de arte (en las que resultaría excesivo decir que han sido leídas y mucho menos en sus dimensiones «políticas»), la intervención de Mussolini ante Goebbels —en contra de la advertencia de Amt Rosenberg— a favor de la publicación en el Anuario de Ernesto Grassi (*Geistige Überlieferung*) del texto de Heidegger sobre Platón («La doctrina de la Verdad en Platón». ¿Hasta dónde llegaban las preocupaciones de Mussolini?). El colmo es ya un «Heidegger en Praga (1940)...» (pp. 269-270) donde nos enteramos por un supuesto documento de «la ambivalencia de la posición política de Heidegger en los años 40 (aceptación total del régimen y rechazo de su política concreta)» — se trata de un informe de Amt Rosenberg— que un cierto Kurt Schilling, titular de una plaza de filosofía en Praga (en un país ocupado, pues, es decir, especialmente vigilado), desarrolla su enseñanza en la que se «hace referencia» a «conceptos heideggerianos».

No pretendo decir con esto que sea inútil o que no sea saludable el literalizar algunos enunciados heideggerianos, el sospechar de sus eufemismos y el observar las más estricta desconfianza hacia una retórica (la de Heidegger) presidida por el rechazo de las evidencias ónticas. No obstante, hay que saber qué se está haciendo: decir (y es un conocido ejemplo y, por decirlo de alguna manera, un fragmento de antología) que las variaciones «ontológicas» de Heidegger sobre la «estancia» y el «habitar» apenas disimulan algunas perogrulladas «pequeño-burguesas» sobre la crisis de la vivienda no ha podido jamás llevar muy lejos. Me temo que en lo que concierne a la descripción del compromiso político de Heidegger, Farías no comete el mismo error. Hay que tener en consideración el hecho de que, pro-

bablemente, Heidegger habría rechazado el término «militante» como rechazaba en 1935 el de «político» (*Introducción a la metafísica*). Eludirlo, amparándose en el protocolo demasiado simple de la «crítica externa» y con el pretexto de que «hay que llamar a las cosas por su nombre», no supone, precisamente, poner las cosas en su justo lugar. Podemos subrayar los compromisos (el mismo Heidegger los ha reconocido, o al menos algunos de ellos); pero aún tenemos que tomar la justa medida al sentido que Heidegger entendió conceder, antes y después del 34, a su compromiso. La «traducción» política de Fariás no alcanza a hacerlo ni por un momento.

Es aún más grave en tanto que dicha traducción se ve reforzada con una puesta en escena «acumulativa» que nubla, más que aclara, las cosas. Cabe dudar de que en un Estado nacionalsocialista la totalidad de los responsables permaneciera sin afiliarse al partido. Y por lo mismo, cabría dudar de que todo nombramiento universitario, el menor proyecto de reforma, la menor publicación, pudiera hacerse sin que el partido se hallara de por medio y ejerciera la vigilancia o dictara sus directivas, que se hicieran circular informes más o menos ocultos, etc. En parte es eso el «totalitarismo», incluso cuando da lugar, como en el III Reich, a una confusión extrema, dadas las rivalidades entre sus instancias, entre las administraciones, entre los servicios, entre las facciones o los grupos de presión, entre personas, etc. Pues bien, para Fariás el único criterio en materia de clasificación política, una vez reconocida la gran distinción S.A./S.S., es la pertenencia al partido. No digo que ello pueda relegarse a un acontecimiento insignificante o neutro (la no pertenencia al partido tenía, en cambio, un significado muy claro). Pero cuando veo que, al cabo de las páginas, no se nos perdona ningún número de inscripción al partido, ninguna mención de *Gau*, ningún rango, grado o distinción en las S.S., me pregunto qué imagen o qué impresión se pretende producir, como no sea ésta: en todos sus hechos y gestos, en sus relaciones universitarias o extrauniversitarias, en su trabajo y en sus

amistades (en su matrimonio incluso), Heidegger, que es nazi, está rodeado por nazis, todos ellos iguales en tanto que son nazis. En último término, y más en cuanto que Farías pone todo su empeño en minimizar sistemáticamente la hostilidad del clan Rosenberg (y el alcance de esta hostilidad), acabamos por no ver bien, tal el poder del efecto «catálogo», qué diferencia habría entre Bäumler y Otto, Schadewaldt y el profesor Heyse, el alcalde de Friburgo y el ministro de educación, etc., etc. Pues bien, no tomo más que este ejemplo, por leer *Volk im Werden* («Pueblo en devenir»), la revista de Krieck, y los dos o tres números aparecidos de la *Geistige Überlieferung* («Tradición espiritual»), editados por Grassi, Otto y Reinhardt, no podemos confundir. Seguramente, Grassi era un fascista (en cuanto a Otto y Reinhardt no sé si tenían carnet del partido), pero el Amt Rosenberg no se equivocaba cuando colocaba al *Geistige Überlieferung* bajo vigilancia y procuraba apartar a Heidegger, el cual tenía, sin duda, poderosos aliados en la Italia fascista. Lo cual no le impedía llegar a la ingratitude llegando a criticar públicamente el «actualismo», es decir, la filosofía oficial del fascismo. ¿Habría que poner esto en la cuenta de la lucha contra el «revisiónismo»? O bien refleja la «relativización», pues tal es el delicado eufemismo que utiliza Farías cuando ve claramente que se trata, en los textos o en los cursos de Heidegger (al menos aquellos a los que él se digna echar una mirada), de una crítica al nazismo.

La segunda razón por la que sospecho de este libro es que, a lo largo de esta presentación singular, pero esta vez a propósito de los textos (lo que me parece más grave), no cesa de practicar la amalgama.

Se trata, bien entendido, de aclarar el contexto y no se percibe apenas, al comienzo, la envergadura de la maniobra. Pero en este caso, el efecto de acumulación acaba por jugar en su contra por querer probar demasiado... Uno se sorprende al principio, por ejemplo, de la torpeza con la que Farías presenta el primer texto de Heidegger sobre

Abraham a Santa Clara (p. 39 y ss.): larga biografía de Abraham a Santa Clara con el recuerdo de la tradición antisemita en que se inscribe y que él continúa, análisis de su influencia sobre las corrientes antisemitas en Austria y Alemania meridional, historia del movimiento socialcristiano y de su dirigente Karl Lueger, descripción de la fiesta conmemorativa, ocasión por la cual Heidegger escribe su texto (todo lo que precede, dice Farías al comienzo de este fragmento, era necesario porque en realidad la conmemoración no habría podido hacerse sin los fondos concedidos por la alcaldía de Viena, es decir, por Lueger), presentación y análisis político del texto de Heidegger, indicación de sus fuentes textuales (el *Florilege* de Bersche, que en adelante permanecerá discreto ante el antisemitismo del Abraham a Santa Clara), presentación de la revista en la que aparecerá el texto de Heidegger (combinada con la noticia necrológica de Lueger —un vibrante homenaje a su antisemitismo— aparecido en los números anteriores), la mención de la notificación de las ceremonias, publicada en el periódico local, análisis, por último, del conflicto entre católicos integristas y católicos modernistas «que Heidegger había convertido en tema central de su intervención». Todo ello constituye «la raza, el medio, el momento», como todo el largo recordatorio biográfico que conforma la primera parte del libro («De los años de juventud al rectorado - 1889-1933»). Pero estas precisiones, evidentemente, están lejos de ser inútiles: Heidegger tampoco ha nacido de la nada y no pertenece únicamente a la tradición filosófica (por eso su habitual negación de lo biográfico tenía sus razones). Las frecuentaciones y las promiscuidades que habría aceptado (o que no habría rechazado) le marcan de manera indiscutible y es bueno saber hacia dónde se dirigían sus simpatías más espontáneas. El «Dime con quién vas...» no es una mala regla y de todos modos se hacía necesario el «situar» políticamente a Heidegger. Pero para ello, ¿había que equiparar los discursos de Heidegger a los de su entorno, colmar sus silencios (sobre el antisemitismo, en particular) con los propósitos de otros y dejar caer sistemáticamente, sobre más de 300

páginas, una especie de *ley de contaminación* que acaba por producir la impresión de que Heidegger es, al final, responsable de lo que no dijo? Extraña concepción de la «autoridad» que se convierte en verdaderamente alucinante cuando el texto de Heidegger, puesto así en su «contexto», ni siquiera es citado, ni mucho menos comentado (no hay que pedir demasiado). Es el caso, entre otros, pero es el colmo cuando se sabe la importancia que Hölderlin supuso, desde 1935-36, para Heidegger, cuando se evocan las circunstancias de la publicación de *Andenken* en 1943, en ese libro de homenaje con ocasión del centenario de la muerte de Hölderlin y que fue —como no podía ser de otro modo— vivamente saludado por el régimen.

De ahí mi tercera razón para sospechar de este libro: *sencillamente, los textos de Heidegger no fueron leídos*. Incluyendo aquel que se pretende destacar, por otra parte difícilmente, como el texto más directamente político. Es cierto que Farías cita abundantemente, resume y práctica el recuento —tanto de Heidegger como de los demás—. Pero su comprensión filosófica de Heidegger deja pasmado. (Léase, al respecto, entre otros fragmentos de valor, el comienzo del capítulo IV de la tercera parte, pp. 291-292, sobre «la reflexión de Heidegger hacia el final de su vida»: en Francia no se aceptaría eso en un alumno de los últimos cursos. Víctor Farías deja correr la voz de que él fue alumno de Heidegger. Pero como dice Jacques Derrida «son cosas que pasan»¹). Por otra parte y sobre todo, Farías pasa sistemáticamente de puntillas sobre los textos en los que Heidegger se «explica» con el nacionalsocialismo (en particular) y con la política (en general). Heidegger consagra cuatro o cinco años de su enseñanza, entre 1936 y 1941, a «delimitar» la metafísica de Nietzsche y a

¹ «Heidegger, l'enfer des philosophes», entrevista publicada en el *Nouvel Observateur* del 6 al 12 de noviembre de 1987. Suscribo sin reservas el veredicto de Jacques Derrida sobre el libro de Farías.

replicar abiertamente su extravío en el biologismo y la explotación a la que lo somete la ideología racista oficial: Farías, sobre eso, no dice prácticamente ni palabra. Heidegger publica por su cuenta, tras la guerra, algunos textos y cursos redactados y pronunciados durante «los años sombríos» y que debía, me imagino, considerar como los mejores para aclarar su pensamiento —si no su actitud—. Por ejemplo, la serie de notas escritas entre 36 y 46, conocidas como «La superación de la metafísica» (en *Ensayos y conferencias*) — o, en lo que respecta a los cursos, además de los dos volúmenes sobre Nietzsche, la *Introducción a la metafísica*, (de 1935) y el *Schelling* (de 1936) que contienen, uno y otro, afirmaciones extremadamente claras contra la confusión aportada por la muy oficial filosofía de los valores, de las concepciones del mundo y de la experiencia vivida, así como contra la discriminación antisemita en el orden del pensar (respecto a Spinoza, por ejemplo). Silencio total de Farías. E incluso silencio sobre los cursos publicados después de la muerte de Heidegger, en 1976, en particular los cursos sobre Hölderlin que tienen una envergadura política decisiva (o que contienen probablemente todo el pensamiento «político» de Heidegger). De las dos una: o bien todos estos textos, considerando las condiciones estrictamente incontrolables de su publicación y el cierre de los archivos Heidegger, son groseras falsificaciones o cuando menos textos «rectificados» (pero Farías no evoca en ningún momento los problemas que se dan en la publicación de la *Gesamtausgabe*); o bien esos textos pueden considerarse, hayan sido o no publicados por Heidegger, como pertenecientes al *corpus* heideggeriano y entonces no puede dejarse de tomarlos en cuenta: tiene que ver con la más elemental honestidad cuando se aborda este tema. ¿Dónde está la «filosofía» de Heidegger, o lo que él pensó, sino en los textos? ¿Y qué está en tela de juicio, el pensamiento de Heidegger u otra cosa? Si existe algún «caso Heidegger» (que se sepa, no acompañado por ningún «crimen contra la humanidad», incluso si su silenciosa complicidad resulta terrorífica) es porque existe «el pensamiento de Heidegger». El com-

promiso político no es el de tal o cual profesor, aquí o allá, afiliado número tantos del partido. De ser así no se le dedicaría ni cinco minutos; se trata del pensamiento del mayor pensador de ese tiempo. Es en su pensamiento donde se propone la cuestión de su responsabilidad política. Al ignorar en la práctica este pensamiento o al no leer los textos y de hacerlo comprenderlos sólo a medias; al no hacer, en suma, comparecer *todos* los hechos (sólo cuentan los números de cartas del partido o las anécdotas; existen *todos* los textos, incluyendo en efecto los de los otros: pero Farías ¿se ha parado a comparar, es decir, a descubrir la diferencia?), sólo así podemos hablar de una «adhesión sin límites al fondo general del nacional-socialismo» (p. 289). Pero eso es una enormidad.

Una vez más, afirmo que no estoy por la labor de minimizar la responsabilidad política de Heidegger, como ha sido con frecuencia el caso hasta ahora. Sencillamente, creo que hay que ser justos, en el sentido de la justicia y de la justeza. Hay que juzgar sobre datos. Lo que precisamente no se consigue con el «collage» de documentos heterogéneos en cuanto a su significado y a su envergadura filosófica y política. Que Heidegger se haya adherido al nazismo, que sus posiciones hayan sido radicales, después de que se haya sentido «decepcionado», sin que esa decepción haya sido lo suficientemente fuerte como para obligarle a renegar clara y abiertamente, de todo ello no hay duda (y eso es ya demasiado grave o «decepcionante»). Pero se trata de comprender exactamente por qué (y a qué) se adhirió, qué le decepcionó y de qué no renegó. Y desde luego no se logrará calificando el hitlerianismo posterior a 1934 como «desviacionismo». Ni atribuyendo a Heidegger, por medio de o contra sus intenciones, ideas (o ideologemas), pensamientos, al fin, de los que toda su obra muestra que no podía ni por un momento aceptarlos, es decir, reivindicarlos como suyos. Lo mismo para el consternante silencio de después de la guerra: ¿qué tipo de solidaridad manifiesta

y con qué (el régimen, Alemania, Europa)? Una respuesta o un comienzo de respuesta a estas cuestiones (el «caso» es, de todos modos, muy difícil) sólo tendrá alguna posibilidad si no se cede en la exigencia de lectura rigurosa de los textos.

El hastío con la tesis de «la adhesión sin límites» es que parece emanar de un trabajo historiográfico escrupuloso y sabemos qué autoridad tiene la historia ante la casi totalidad de nuestros contemporáneos. La exageración o el lamentable simplismo de esta tesis sigue sin consecuencias, de ello estoy convencido —salvo, quizá, para la cohorte de los «anti-heideggerianos», de todos modos ya convencidos y que no esperaron a Farías para calificar de «fascista» todo reconocimiento, fuera éste el más vigilante, crítico o circunspecto del pensamiento heideggeriano—. Incluso el eco «mediático» (desproporcionado, dada la calidad del trabajo) que tiene el libro de Farías no es excesivamente inquietante: el verdadero trabajo (y lo hubo al respecto y aún lo habrá) acaba siempre por darse a conocer allí donde debe ser conocido y las verdaderas cuestiones acaban siempre por imponerse.

Lo que sería inquietante, en cambio, es que se lo considere como un asunto «cerrado», al menos durante cierto tiempo, y que se forme una *doxa* que considere la cosa sabida. Ya nos podemos imaginar la circulación de los: «¿Se puede leer aún a Heidegger?». Si es ése el efecto de ese libro (disuadir de la lectura y la interrogación) sería una catástrofe. Pero no queremos desesperar de la capacidad de leer...

Berkeley, noviembre de 1987.

Además de a Pierre Aubenque, Lucien
Braun, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Suzanne
Saïd y George Steiner,

debo dar las gracias

a Charles Alunni, Alain Badiou, Françoise
Dastur, Alexander García-Düttmann, Eberhard Gruber,
Werner Hamacher, Daniel Joubert, Sarah Kofman y Pierre
Rodrigo.

*Este libro se terminó de imprimir
el 24 de mayo de 2002
en la ciudad de Madrid*